

Fichte

Estudio introductorio
Faustino Oncina Coves

Fundamento de toda la doctrina de la ciencia
Discursos a la nación alemana



GREDOS

JOHANN GOTTLIEB FICHTE

FUNDAMENTO DE TODA LA DOCTRINA DE LA CIENCIA

DISCURSOS A LA NACIÓN ALEMANA

ESTUDIO INTRODUCTORIO
por
FAUSTINO ONCINA COVES



EDITORIAL GREDOS

MADRID

CONTENIDO

Las abreviaturas utilizadas en este volumen son las siguientes:

GA	*Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* [ed. de R. Lauth y H. Jacob (después de su muerte el trabajo fue asumido sucesiva y principalmente por H. Gliwitzky, E. Fuchs, I. Radrizzani y G. von Manz)], Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann Holzboog, 1962 y sigs. Está dividida en 4 series: I. *Obras publicadas en vida del autor*; II. *Escritos postumos*; III. *Cartas*; IV. *Copias de las lecciones por parte de sus oyentes*. Las referencias a las obras de Fichte que remiten a esta edición crítica de la Academia bávara están señaladas mediante la abreviatura GA. En este caso y siempre que no haya lugar a confusiones, se incluye el número de la serie (con cifras romanas), seguido del número del volumen y de la página (con cifras arábigas).
FG	*Fichte im Gesprach*, Stuttgart, Frommann, 1978-1992.
SW	*Johann Gottlieb Fichte's sämmtliche Werke*, 8 vols. [ed. de I. H. Fichte], Berlín, 1845-1846.
FW	*Fichtes Werke*, 11 vols. [ed. de I. H. Fichte], Berlín, Walter de Gruyter, 1971.
WLnm-K	*Wissenschaftslehre nova methodo. Kollegnachsrift K. Chr. Fr. Krause 1798/99*. Hamburgo, Meiner, 1994.

J. G. FICHTE, EL YO Y LA LIBERTAD

Fichte forjó un sistema que deslumbra por su ambición, pues a partir de un único primer principio, la libertad, quiso derivar todos los saberes sustantivos para la humanidad. Su obra es un crisol en el que se dan cita algunas aporías de las que todavía no hemos podido desembarazarnos, acaso porque constituyen las entrañas de la modernidad: la antítesis entre determinismo y autodeterminación, la tensión entre patriotismo y cosmopolitismo, entre Estado y nación cultural, entre democracia y carisma, la dialéctica entre lo público y lo privado, la atracción y repulsión entre masas y élites, la conexión endémica entre división del trabajo —con la consiguiente especialización profesional— y alienación. Representa el paradigma de sabio comprometido que busca afanosamente tender puentes entre la especulación y la vida; en suma, popularizar la ciencia. No es, por tanto, el típico intelectual enclaustrado en una torre de marfil con sus estériles cavilaciones, sino que tuvo el coraje de salir a la palestra desafiando las consecuencias que esa decisión comportaba, desde el ostracismo hasta el escarnio. Sin embargo, no doblegó nunca su fantasía ni le puso precio. La estela de su pensamiento llegó al mundo hispano a través de quien fuera su alumno, Karl Christian Friedrich Krause, inspirador del denominado krausismo español.

ESCORZO DE UNA VIDA

Johann Gottlieb Fichte nació en Rammenau (Sajonia) el 19 de mayo de 1762, en el seno de una familia modesta y numerosa. Su padre, tejedor, apenas podía subvenir a las necesidades de sus ocho hijos. El muchacho, que contribuía a la economía doméstica cuidando gansos,

conoció muy de cerca las dificultades para subsistir de los estratos sociales menos favorecidos, y esa experiencia repercutiría en su imponente producción filosófica. A partir de 1770, gracias a un mecenas, cursó estudios primero en las proximidades de Meissen, al cuidado del pastor Gotthold Leberecht Krebel y su esposa, y después (1774-1780) en el colegio de Pforta, cerca de Naumburg. Su patrocinador, el barón Ernst Haubold von Miltitz, se mostró impresionado por las dotes memorísticas del muchacho, capaz de aprender al dedillo los sermones dominicales del párroco y recitarlos haciendo alarde de una oratoria poco común. El colegio de Pforta era un centro con un ideario pietista y con un alumnado destinado a ocupar puestos relevantes en la administración y en el estamento religioso. Allí sufrió las frecuentes humillaciones de sus compañeros, y decidió escaparse para evitar las sevicias a las que le sometían los mayores y más fuertes. Enviado de nuevo al colegio, explicó con tal elocuencia los motivos de su fuga, que fue readmitido sin castigo. Compartió cuarto con un nuevo compañero, al que llegó a estimar, y pudo así concentrarse en su formación.

Con dieciocho años se matriculó en teología en la Universidad de Jena, aunque luego iría a Leipzig y a Wittenberg. Las noticias sobre este período son exiguas, si bien se sabe que interrumpió su etapa universitaria en 1784 sin título alguno. Cuando los herederos de su benefactor—aunque habría que hablar en plural, porque también le apoyaba el padre de Novalis, amigo del barón— dejaron de pasarle la asignación que recibía, vivió con muchas estrecheces. A partir de entonces, sus tribulaciones pecuniarias fueron constantes, hasta el punto de que se vio forzado a abandonar la carrera académica y a desempeñar el trabajo de preceptor, convirtiéndose en una especie de maestro particular trashumante. En 1788, en medio de una gran penuria, consiguió un puesto en casa del rico hotelero Ott en Zurich, donde entró en contacto con el círculo de Lavater, un predicador prestigioso que le abrió algunas puertas y le recomendó varias tertulias, entre ellas la de quien se convertiría en su suegro. En efecto, allí conoció a su futura esposa, Johanna Rahn, cuya madre era hermana del famoso poeta Friedrich Gottlieb Klopstock. Su noviazgo se formalizó antes de que abandonase la ciudad helvética a causa del deterioro de su relación con la familia Ott.

En marzo de 1790 regresó a Alemania y, a partir del verano, se entregó al estudio de la filosofía kantiana, cuyo descubrimiento marcaría un hito crucial en su itinerario intelectual. Fue un descu-

brimiento por azar, ya que en Leipzig, a la búsqueda de cómo ganarse el sustento, un estudiante le pidió clases particulares de filosofía crítica. Entonces soñó con mudar de oficio y con trocar su infortunio como docente doméstico en la fortuna de un escritor en ciernes. Redactó, con miras a su estreno editorial, un comentario sobre la *Crítica del Juicio*, pero su plan no cuajó y, ante las dificultades para formar su propio hogar, rompió su compromiso con Johanna. De nuevo se vio obligado a emigrar, esta vez a Varsovia, donde aceptó un preceptorado en casa de los condes Plater. Conflictos con sus patrones —que tendían a confundir el empleo de tutor con el de lacayo—, especialmente con la dueña de la casa, lo empujaron a un nuevo destino, Königsberg, al menos en esta ocasión con un pequeño viático.

En el verano de 1791, a guisa de tarjeta de visita ante su venerado maestro, escribió el *Ensayo de una crítica de toda revelación*, que lo catapultó a la fama, al ser inicialmente atribuido a Kant. Fue éste quien lo animó a publicarlo y quien intercedió ante su editor, Hartung, para que comprara los derechos al escritor novel. En octubre se dirigió a Krockow, cerca de Danzig, donde permaneció más de un año como preceptor. Mientras tanto había aparecido anónimamente el mencionado libro, que se atribuyó en un principio a Kant. En diciembre de 1792 se reconcilió por carta con Johanna, con quien al año siguiente contrajo matrimonio en Zurich.

En 1793 vieron la luz, también anónimamente y a contracorriente, cuando ya había dejado de ser una moda entre los doctos la defensa de la sublevación en el país vecino, dos vehementes y densos panfletos: *Reivindicación de la libertad de pensamiento* y *Contribuciones destinadas a rectificar el juicio del público sobre la Revolución francesa*. En febrero de 1794 dictó en la ciudad de su padre político un ciclo de lecciones privadas sobre el concepto de la *Doctrina de la Ciencia*, su incipiente sistema filosófico. Ese mismo año fue llamado a ocupar la cátedra que había dejado vacante en Jena Carl Leonhard Reinhold, que hasta entonces encarnaba el espíritu del kantismo. Curiosamente, Fichte no disponía de ningún título académico —había interrumpido sus estudios sin examen final de carrera— y con cierta premura le fue concedido el magíster. Aparecieron *Sobre el concepto de la Doctrina de la Ciencia* y *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia*. Sus lecciones sobre el destino del sabio *(Algunas lecciones sobre el destino del sabio)* tuvieron un clamoroso éxito de público, pero los crecientes recelos de las autoridades por su presunto radicalismo y su litigio con

las órdenes estudiantiles lo obligaron a retirarse durante un tiempo a Rudolstadt.

En octubre de 1795 reinició su actividad docente con un curso sobre derecho natural, cuya versión impresa en dos volúmenes salió a la venta en 1796 y 1797. Un año más tarde le siguió la *Ética*, pero ese otoño estalló la llamada «disputa del ateísmo», a resultas de la cual perdió su cátedra. Su cese (en realidad, un despido encubierto) le obligó a poner a la venta su casa a fin de asegurar el sustento de la familia, que desde 1796 contaba con un miembro más, Immanuel Hermann, que llegaría a ser un reputado filósofo y se encargaría de la primera edición de las obras de su progenitor. Fichte atendió los consejos de Schlegel y decidió instalarse en Berlín, al principio solo.

Su angustia existencial no le impidió desarrollar una actividad intelectual frenética. En 1800 publicó *El destino del hombre* y *El Estado comercial cerrado*. Al haberse quedado sin unos ingresos regulares, dependía de las ganancias que le reportaban sus escritos. En Berlín, donde desde marzo tenía a su lado a todos sus deudos, impartió una serie de lecciones sobre sus reelaboraciones de la *Doctrina de la Ciencia* y de sus saberes derivados: filosofía del derecho, de la moral, de la historia y de la religión. En esta etapa no sólo vio truncadas muchas de sus ilusiones, sino que también se rompieron importantes lazos amistosos por discrepancias filosóficas: Reinhold, Jacobi y Schelling, entre otros, se alejaron de Fichte, que con frecuencia consideraba los desacuerdos doctrinales como afrentas personales. Las esperanzas que había depositado en la renovación de la masonería, con cuyas logias había intensificado unas relaciones ya existentes con anterioridad, acabaron desvaneciéndose.

Como Berlín carecía de universidad, Fichte fue nombrado profesor en Erlangen en el semestre estival de 1805, si bien en los dos siguientes no mantuvo allí actividad académica. La guerra con Francia, las derrotas de Jena y Auerstädt, y la ocupación de Berlín por Napoleón en 1806 desembocaron un año después en la paz de Tilsit, con unas condiciones muy duras para Prusia, a la que se privó de casi la mitad de su territorio, incluido Erlangen. Fichte huyó a Königsberg, donde en enero de 1807 reemprendió la docencia universitaria, pero en junio, ante las amenazas de las tropas napoléonicas, se retiró a Copenhague. En agosto se reunió de nuevo con los suyos en el Berlín ocupado. El 13 de diciembre de 1807 inauguró los «Discursos a la nación alemana». En mayo de 1810 se incorporó a la nueva universidad auspiciada por Wilhelm von Humboldt, en la que fue sucesiva-

mente decano de la facultad de filosofía y rector desde julio de 1811 hasta abril de 1812. Con su discurso rectoral, «La única destrucción posible de la libertad académica», se enfrentó (ya se había atrevido a hacerlo en Jena) a las prepotentes órdenes estudiantiles y a sus duelos por cuestiones de honor. Al no poder imponer su criterio sobre este asunto en el senado académico, dimitió del cargo de rector. Se consagró por entero al estudio y a la reformulación de su *Doctrina de la Ciencia*. En la primavera de 1813 se recrudeció el conflicto con Napoleón. Se alistó en la milicia y su esposa trabajó como enfermera. Johanna se contagió del tifus por el cuidado de los heridos, pero logró recuperarse. Fichte, sin embargo, víctima de esas mismas fiebres, murió el 29 de enero de 1814. Su tumba se encuentra en uno de los más célebres cementerios de la capital alemana, el Dorotheenstädtischer Friedhof.

En unos pocos párrafos hemos presentado los jalones de la austera biografía de Johann Gottlieb Fichte, en cuyo nervio, sin embargo, se infiltra una exuberante intrahistoria hasta amasar una vida plena. En pocos autores ha habido tantas y tan fructíferas interferencias entre la vida y la obra, entre su carácter y su filosofía. La iluminación de Kant, la Revolución francesa, la disputa del ateísmo, las invasiones napoleónicas, la fundación de la Universidad de Berlín... dejaron una impronta imborrable en la personalidad de Fichte y sirvieron de acicate para su reflexión. Como escribió en la *Primera introducción a la teoría de la ciencia*: «Qué clase de filosofía se elige depende, según esto, de qué clase de hombre se es; pues un sistema filosófico no es como un ajuar muerto, que se puede dejar o tomar, según nos plazca, sino que está animado por el alma del hombre que lo tiene» (*Introducciones a la teoría de la ciencia*; en adelante *Introducciones*). A continuación iremos en pos de las sacudidas —hoy, sin embargo, sólo los aburridos y desvaídos matices marcan la diferencia— que constituyeron los mimbres de una existencia poco aterciopelada, a la que no le quedará más remedio que encajar golpes (en el argot fichteano, «choques») para curtirse y dar la batalla. Una existencia que fluctúa sin solución de continuidad entre los obstáculos y el afán de superación, entre la resistencia y la libertad (nociones caras a Fichte). La figura todavía enjuta que aquí hemos perfilado vamos a rellenarla primordialmente con la carne viva de las obras seleccionadas, que constituyen un botón de muestra —habida cuenta de una producción vasta y variada— de sus diversos períodos e inquietudes.

OBRA Y PENSAMIENTO

El «Ensayo de una crítica de toda revelación» y sus prolegómenos

La pesadilla del determinismo

Con una sola obra salió Fichte del frío anonimato y ganó celebridad. Fue una gloria de prestado y en diferido, porque le salpicó tras un malentendido a la sombra del «gran hombre» (así era conocido Kant en los mentideros intelectuales de entonces). Pero no sólo fue el resultado del oportunismo y del don de la oportunidad (todos aguardaban ansiosamente un fruto inminente del genio de Königsberg en el terreno religioso), sino que también se nutrió de preocupaciones sociales y teológicas previas, tanto personales como generacionales. Es difícil precisar quiénes fueron exactamente sus primeros interlocutores: Lessing, Jacobi, Reimarus, Lavater, Spinoza, Leibniz, Wolff, Rousseau, Crusius... son perfectamente audibles en su educación filosófica. En esa polifonía podemos destacar dos voces difusas: el movimiento prerromántico *Sturm und Drang* (tempestad y empuje) y la Ilustración. La depuración moral del cristianismo y de la figura de Jesús, los modos de conocimiento de Dios (mediante la razón, la fe o el sentimiento), las relaciones de exclusión, conjunción o yuxtaposición entre ellos, la demostración de la libertad y la refutación del determinismo, la crítica racionalista de las Escrituras, etc., son los principales motivos de controversia en la época de formación de Fichte. Una maraña de doctrinas caracterizaba el mapa intelectual del momento. A menudo aparecían solapados el panteísmo de Spinoza, la monadología de Leibniz, el empirismo de Locke, el escepticismo de Hume y el racionalismo de Wolff. Entre ellos se producía un curioso vaivén de elementos tránsfugas que iban tejiendo una complicada red de sistemas híbridos. La coalición más sonada para Fichte fue la que se produjo entre el leibnizianismo y el spinozismo, porque en ella estuvo implicado uno de los pensadores que ejerció mayor influencia sobre la fase precrítica de Fichte: Lessing.[1] Pronto se familiarizó con él, pues, merced a uno de sus profesores en Pforta,

---

[1] En el borrador de una carta de Fichte a Maria Christiane von Koppenfels del 11 de junio de 1790 dice: «Mis autores preferidos son: los antiguos, claro está; entre los franceses, Rousseau y Montaigne; entre los alemanes, Lessing, Wieland, Goethe en sus nuevos trabajos» (GA III/1, 134).

siguió con atención la polémica que mantuvo con Johann Melchior Goeze a propósito de la publicación de los *Fragmentos del anónimo de Wolfenbüttel* (1774-1778). Sin temor a enfrentarse a la ortodoxia más recalcitrante, defendía el derecho a examinar los textos sagrados a la luz de la razón y, tal como rezan los epígrafes a su réplica al pastor Goeze, *Axiomata, si los hay en estas cosas* (1778), señaló los lindes entre la Biblia y la religión, la letra y el espíritu, mostrando la prioridad temporal e incluso doctrinal de lo segundo, porque el cristianismo había penetrado las almas antes de que los evangelistas y apóstoles hubieran escrito algo, y declarando que la verdad interior de la religión cristiana no dependía en absoluto de lo establecido por estos escritos, sino a la inversa. Los celosos guardianes de la ortodoxia condenaron al infierno esas atrevidas tesis e impusieron el silencio por decreto a opiniones tan subversivas.

La osadía del solitario bibliotecario de Wolfenbüttel no se detuvo ahí, sino que la extendió a otro campo escabroso para las susceptibilidades de la cuarteada pero estrecha Alemania. El amigo del filósofo judío Moses Mendelssohn, trasunto de su *Natán el sabio*, afirmaba que las grandes religiones reveladas asumen una función instructiva respecto a la especie: nos anticipan lo que el género puede alcanzar por sí solo y nos elevan a la pureza del corazón. Las religiones positivas —esto es, históricas y fundadas en la autoridad— son escalas del desarrollo de la humanidad, y su horizonte ideal, un cristianismo traducido a obras autónomas y solidarias, la edad del espíritu, se manifiesta como una aspiración imposible de lograr enteramente.

No sólo Lessing pergeña la atmósfera cultural en la que respirará el estudiante de teología en Leipzig. La crisis de la escuela neológica,[2] apuntalada por los fragmentos de Hermann Samuel Reimarus (*Sobre el propósito de Jesús y de sus discípulos*, 1778, 1784), de Karl Friedrich Bahrdt (*Realización del plan y de la meta de Jesús*, 1784-1792) y de Franz Volkmar Reinhard (*Ensayo sobre el plan que diseñó el fundador de la religión cristiana para el bien de los hombres*, 1781, 1783), a quien dedicó la segunda edición del *Ensayo de una crítica de toda revelación*,

[2] En el último tercio del siglo XVIII, la neología designa una nueva dirección de la teología, dedicada a la investigación histórico-crítica así como al criterio de la experiencia religiosa, que, bajo la influencia de la Ilustración, se esforzó por conectar la tradición protestante con el pensamiento moderno. Estos esfuerzos tuvieron como consecuencia un desvío de la antigua ortodoxia y de los propósitos edificantes del pietismo. Johann Salomo Semler y Johann Joachim Spalding fueron sus figuras centrales.

configura el palimpsesto de los primeros escritos teológicos fichteanos (*Sobre los propósitos de la muerte de Jesús*, *Predicación acerca de la Anunciación de María*, 1786).

La metafísica imperante —el mencionado crisol leibniziano-spinoziano— concluía en un peligroso determinismo, el cual restaba eficacia a las obras y casaba con la teoría luterana de la predestinación. La validez ilimitada otorgada al principio de razón suficiente era fácilmente asimilable a la idea spinoziana de una relación mecánica y necesaria entre los estados cambiantes del único fundamento del mundo. El corolario era inmediato: la libertad consiste en obedecer a la necesidad, la causa final es un simulacro de la eficiente. Jacobi, empero, restringe su aplicación al dominio de la filosofía, para remarcar otro ajeno a él: «Lessing: No hay más filosofía que la filosofía de Spinoza. Yo [Jacobi]: Puede. Si el determinista quiere ser consecuente tiene que hacerse fatalista. [...] Por lo demás no conozco otro sistema que esté tan de acuerdo con el spinozismo como el de Leibniz. [...] En el fondo tienen también ambos la misma doctrina sobre la libertad».[3]

Las implicaciones teológicas también separan a los contertulios de la célebre biblioteca. Lessing aboga por un Dios privado de atributos antropomórficos, y lo considera como una «continua expansión y contracción», como una «fuerza suprema» de la que dependen «extensión, movimiento y pensamiento», rechazando, por tanto, toda definición personal y extramundana de la divinidad. Jacobi, por el contrario, reivindica una religión intimista y fideísta, capaz de revelar en el alma humana la presencia de Dios. El fatalismo, por consiguiente, era su pertinaz adversario, y, remontándonos a sus mismas premisas, el spinozismo y el leibnizianismo emergían como los pilares del ateísmo. Lo que se cuestionaba en realidad era la impotencia de cualquier sistema racional, demostrativo, de albergar en su seno los supremos anhelos del hombre: la libertad y Dios. La razón determinista y la fe en la libertad, la demostración atea y la revelación de la existencia divina formaban polos que se repelían entre sí, delimitaban proyectos de vida disjuntos y excluyentes. La época aceptó el reto y apostó por uno u otro, y la escisión desgarradora alcanzó de lleno a sus coetáneos, todo esto adobado, por añadidura, con las irrefragables demandas sentimentales del *Sturm und Drang*.

[3] F. H. Jacobi, «Sobre sus conversaciones con Lessing», en G. E. Lessing, *Escritos filosóficos y teológicos* [ed. de A. Andreu], Madrid, Editora Nacional, 1982, págs. 362, 366 (reedición en Anthropos).

A Fichte también lo embargaron durante cierto tiempo esas cuitas, cuya más lúcida expresión la constituyen *Algunos aforismos sobre religión y deísmo*, de finales de agosto de 1790. Cinco años antes ya había confesado que estaba en manos de la necesidad, pero aún no se había atrevido a exponerlo doctrinalmente, porque ello comportaba exhibir su ser lacerado:

> Parece una necesidad universal del hombre buscar en su Dios ciertos atributos que el primer paso hacia la especulación tiene que *negarle*. Ésta le presentará a Dios como un ser inmutable e impasible; mientras que su corazón exige un Dios al que se le pueda impetrar, que sienta compasión y amistad. La especulación lo muestra como un ser que no tiene ningún punto de contacto con el hombre ni con cualquier otra criatura finita; y aquel corazón quiere un Dios a quien pueda confiarse y con quien pueda modificarse recíprocamente. (GA II/1, 287.)

El antropomorfismo es el recurso del que los hombres se sirven para acallar esa súplica del corazón. La religión cristiana, a diferencia de la judía, sustituye ese antropomorfismo por la mediación:

> A Jesús se le atribuyen todas las cualidades de Dios que pueden relacionarse con las criaturas humanas. Es considerado como Dios de los hombres [...]. A Jesús también se le atribuyen aquellas cualidades que el corazón del hombre busca en su Dios, sin que su entendimiento las encuentre en Él: piedad, amistad cordial, capacidad de conmoverse. (GA II/1, 288.)

El rigor sin concesiones con el que Fichte arropa su reflexión le conduce a lo que su intimidad desearía evitar. El imposible equilibrio entre religión y especulación, corazón e intelecto, estalla en cinco contundentes enunciados:

a) Hay un ser eterno, cuya existencia y modo de existir son necesarios.
b) El mundo surgió según y a través del pensamiento eterno y necesario de este ser.
c) Todo cambio en este mundo está necesariamente determinado a ser tal como es por una razón suficiente. Esta causa primera de todo cambio es el pensamiento originario de la divinidad.
d) Por consiguiente, también todo ser pensante y sintiente debe necesariamente existir tal y como existe. Ni su actuar ni su

padecer pueden ser, sin contradicción, de otra forma más que como son.

e) Lo que el sentimiento común de los hombres llama «pecado» surge de la necesaria limitación, mayor o menor, de los seres finitos (GA II/1, 290).

El filósofo y el hombre habitan en dos cosmos inconmensurables; el primero sólo puede admitir, guiado por la luz de su razón, un sistema de necesidad que llama deísmo; el segundo ansía adentrarse en un terreno vedado para aquél. Creer quizá sea iluso, pero al menos deja intactas las más preciadas aspiraciones humanas. Es la hora del deísmo.

En la misma carta en que Fichte confiesa su devoción por Lessing, incluye a Rousseau entre sus autores favoritos. El inconformismo del ginebrino, sumado acaso al eco de la reivindicación jacobiana, espoleó a ese joven díscolo a clamar al final de esos enunciados:

> Sin embargo, puede haber ciertos momentos en que el corazón se vengue de la especulación, en que se dirija con un ardiente deseo al Dios reconocido como inexorable, como si Él pudiese cambiar su magno plan por un individuo; ciertos momentos en que la sensación de una ayuda visible, de una concesión casi irrefutable al ruego, arruine todo el sistema y surja el anhelo urgente de una reconciliación.
>
> ¿Cómo se debe tratar a semejante hombre? En el terreno de la especulación parece invencible. No hay que venirle con pruebas de la verdad de la religión cristiana. [...] Su único medio de salvación sería suspender aquellas especulaciones que sobrepasan un determinado límite. Pero ¿puede hacerlo cuando quiere? [...] ¿Puede hacerlo, si este modo de pensar le es ya connatural y está entretejido con toda evolución de su espíritu? (GA II/1, 290-291).

El último interrogante delata la insatisfacción del propio Fichte con su sistema. Su descontento no queda confinado a su intimidad, sino que desde su fuero interno se proyecta hacia el exterior. Se desliza aquí el tema que va a ocuparle de inmediato: esa discutible a la par que necesaria «sensación de una ayuda visible», ese ansiado efecto sensible de la divinidad (próximo a lo que luego será el fenómeno de la revelación), encuentra su contrapunto en la voluntad de cambio de las condiciones políticas vigentes. Es una lucha no sólo consigo mismo, sino también con su circunstancia. Dos años antes de la redacción del

fragmento anterior hallamos un documento de su rebeldía. En *Pensamientos surgidos al azar en una noche de insomnio* (1788) el tono severo con la situación trasluce asimismo la seducción que ejercieron sobre sus ideas Rousseau y los rousseaunianos de lengua alemana. El presupuesto previo es su intención de denuncia y su plan de escribir un libro que fuera un fiel reflejo del estado real de su entorno: «¿No debería escribirse un libro que mostrase la total corrupción de nuestros gobiernos y de nuestras costumbres, e ilustrase los principios de un mejor gobierno y de mejores costumbres, dando al mismo tiempo los medios para conseguirlo?».

Sólo los punzantes *Discursos* del ginebrino y sus discípulos pedagogos (Salzmann y Pestalozzi, por ejemplo) han ofrecido indicaciones útiles acerca del contenido de ese texto imaginario. Defendían en la formación de la persona una primacía de los intereses prácticos sobre los teóricos, una educación del hombre en su desarrollo natural e integrado en una sociedad con una constitución democrática, basada en la libertad e igualdad de los ciudadanos que acuerdan un pacto. Su influencia es evidente en el índice de cuestiones que debería abordar semejante tratado:

> Los principios de gobierno de este pueblo. El modo de pensar de la corte, cuyo *único fin apunta a incrementar los ingresos del príncipe*. [...]
>
> La aristocracia del país. Su ridículo orgullo de estirpe, su lujo pernicioso, la opresión que ejerce sobre los otros estamentos, las bellas evasivas con las que pretende justificar su miserable existencia. La ridiculez del principio según el cual la nobleza sería garantía de los derechos del pueblo.
>
> La administración de la justicia. Su lentitud, injusticia, partidismo, especialmente los horrores del derecho penal.
>
> *La religión*. Miserables disputas entre el clero acerca de cosas ininteligibles, las cuales no tienen ningún provecho para la moral; espíritu de persecución; ideas absurdas en torno al ser divino y sus consecuencias nocivas para la moralidad. Apego del pueblo a ellas. Máximo indiferentismo de las clases superiores hacia la esencia de la religión, mezclado con beatería y fanatismo religioso. Charlatanería de los predicadores.
>
> *El estado de las ciencias*. Especulaciones sobre cosas inútiles y negligencia con las de utilidad general. Estupidez de los sabios puramente especulativos sin conocimiento del mundo y de los hombres. Hipocresía de los grandes señores que hacen gala de honrar y proteger las ciencias sin conocerlas, mientras los hombres de ciencia trabajan en el más absoluto desprecio y miseria. Los profundos razonamientos de los moralistas

> de este pueblo, a quienes todo el mundo da la razón, sin que a nadie, ni siquiera a ellos, se les ocurra obrar conforme a tales razonamientos.
>
> *El estado de las artes*. Frivolidad y plagio.
>
> *El estado del comercio*. Mezquino fomento del lujo y su fastuoso embellecimiento con el propósito de aumentar los ingresos del príncipe y arruinar la salud, las expectativas de vida y el patrimonio de los ciudadanos. Orgullo pecuniario de los comerciantes.
>
> *El estado de la agricultura*. Absolutamente despreciada y explotada por los impuestos. Miseria de los campesinos y su esfuerzo por elevarse a las clases superiores. Tierras despobladas y baldías, rutina.
>
> *El estado de las costumbres*. Relación entre ambos sexos. La galantería del hombre con la mujer, junto al mayor desprecio por ella. Celibato y sus consecuencias. El arte de la seducción considerado como el máximo motivo de jactancia. Vicios contra natura, infidelidad convertida en un honor. Perdición de la mujer por la moda, el afeminamiento, la mala educación de los hijos, la coquetería y las desgracias que así ellas mismas se procuran.
>
> Lujo en todas las clases, lujo del que se vanaglorian, por ejemplo, la glotonería, con sus terribles consecuencias, rapacidad, espíritu de opresión, crueldad, molicie. Vestidos y alimentos malsanos.
>
> Superstición, veleidades visionarias, rabdomancia, todo unido a la falta de fe.
>
> Egoísmo y completa ausencia de todas las virtudes sociales.
>
> *Educación*. Molicie de las clases altas desde su primera juventud. Ideas que se les inculca acerca del honor y de sus relaciones con el otro sexo. [...] Modo estúpido de educar a los hijos de los campesinos: en la escuela para hacer de ellos teólogos, en su casa para que se hagan astutos y se llenen de odio contra las clases superiores, para que engañen y roben a estos últimos (GA II/1, 104-106).

Fichte brinda aquí un retrato descarnado de sus coetáneos, y su importancia estriba en que las reflexiones ulteriores están cribadas por este veredicto de la época. Ahí se entreveran, aún deslavazadas, las corrientes en boga: el republicanismo, el fisiocratismo, la ortopraxis religiosa prioritariamente moral en lugar de la simple ortodoxia teórica, la pedagogía rousseauniana... En este desolador ambiente se fraguan las paradojas religiosas expuestas en los *Aforismos*. Se establece así un contagio mutuo entre su estado interior y el estado exterior de la sociedad en que vive, entre el fuero interno y el externo. Ambos desazonan por sus contradicciones y carencias, y reclaman la tarea de resolverlas sin generar más escisiones. Pero sigue siendo un desiderá-

tum incumplible con sus actuales compromisos filosóficos. El conflicto entre el intelecto y la fe es el conflicto entre el deísmo y la religión. Ésta exige un Dios misericordioso, pero el intelecto opone al corazón un férreo determinismo de las acciones humanas, y la divinidad equivale al sistema mismo de la necesidad universal. El Dios compasivo se hace ahora imperturbable e inexorable. Únicamente cabe sortear la antinomia mediante la prohibición a la razón especulativa de abordar el problema de lo suprasensible. ¿Acaso es viable esa opción?, se pregunta al final del fragmento.

No es halagüeño tampoco el balance de los *Pensamientos*, que describen una mediocre realidad, sin apostar por ninguna alternativa, a pesar de que resuenan varias de las tendencias más avanzadas de esos años. La sensación de derrota se ha apoderado de él y, sin embargo, necesita asirse a la ilusión de una escapatoria. En una carta a su prometida del 2 de marzo de 1790 Fichte le confiesa: «No sólo quiero *pensar*, quiero *actuar*. [...] Sólo tengo una pasión [...], sólo un sentimiento pleno de mí mismo: influir fuera de mí. Cuanto más actúo, me parece que soy más feliz. ¿Es eso una ilusión?» (GA III/1, 72-73).

En definitiva, las ambiciones de este período «precrítico», moral-religiosas y político-sociales, unidas muy estrechamente a las pedagógicas,[4] permanecen incolmadas. Los *Pensamientos* son un sencillo cuaderno de quejas; contienen, junto a la lista de infamias, deseos y buenos propósitos, todos ellos incompletos y poco firmes. Los *Aforismos* concluyen en una estéril tautología. La solución es el mismo problema planteado desde el comienzo: si se parte de una neta división entre filosofía y religión, se acaba deslindando dos dominios diversos e incomunicables, el deísmo y el cristianismo. En resumen, en Fichte, la imposibilidad de encontrar una alternativa teórica al determinismo filosófico, a la aceptación pasiva de una necesidad global, mina su voluntad de acción, pero no elimina la exigencia de superar, incluso desde el punto de vista subjetivo, cuanto está objetivamente preestablecido. Ansía vitalmente esa superación, pero es incapaz de alojarla en su doctrina. Sólo atisbará una espita a su frustrante dilema si *descubre* una filosofía que acoja en su seno la libertad, que pueda ser una afirmación filosófica de la libertad, que se atreva a franquear el precipicio que separa al hombre de sí mismo.

---

[4] Durante su estancia en Zurich, incluso se le ocurrió fundar una escuela de elocuencia y, en 1789, llegó a redactar un plan de ejercicios declamatorios y diarios sobre la educación de los niños (GA II/1, 125-135, 141-149).

El sueño de la libertad: descubrimiento de Kant y apostolado del criticismo

Aunque hay algunas alusiones a Kant durante la etapa precrítica de Fichte, la valoración que le merece el viejo profesor de Königsberg antes y después de su descubrimiento de la *Crítica de la razón práctica* es muy diferente. Veamos un testimonio jubiloso de la segunda mitad de agosto de 1790 de su despertar de esa mala noche:

> Vivo en un mundo nuevo desde que leí la *Crítica de la razón práctica*. Principios que creía irrefutables han sido refutados para mí. Cosas que creía que nunca me podrían ser demostradas, por ejemplo, el concepto de una libertad absoluta, del deber, etc., me han sido demostradas, y sólo por eso me siento tan feliz. ¡Es increíble qué respeto hacia la humanidad y qué fuerza nos da este sistema! [...]. ¡Qué bendición para una época en que la moral estaba destruida hasta en sus mismos fundamentos, en que el concepto de deber estaba borrado de todos los diccionarios! Perdonadme, pues no me persuado en absoluto de que antes de la *Crítica* kantiana nadie que supiese servirse de su entendimiento con independencia haya pensado de otra forma distinta de la mía, y no recuerdo haber encontrado a nadie que hubiese objetado algo sólido contra mi sistema. He encontrado suficiente gente honesta que no pensaba de otro modo —no podían en absoluto—, sino que sentía de otro modo. Así como me engañó a mí por su aparente coherencia, todavía engaña a miles (GA III/1, 167).

Por tanto, la invulnerabilidad del sistema deísta desplegado en los *Aforismos* era sólo aparente. También era aparente el corrupto inmovilismo de su época descrito en sus *Pensamientos*. El fausto hallazgo del criticismo práctico le abre la posibilidad de dar cumplida respuesta a esos intereses insatisfechos a los que nos referíamos con anterioridad. No obstante, el Kant teórico seguía siendo una asignatura pendiente. Su presencia en el fragmento comentado no suscitó el mismo entusiasmo que aquí. Cuando lo redactó, todavía no conocía la *Crítica de la razón práctica*, y sus alusiones implícitas a la *Crítica de la razón pura* delatan o un estudio aún superficial de ella, con su consiguiente juicio apresurado y hasta inmaduro, o una lectura sesgada o filtrada por alguna interpretación ajena al propio espíritu crítico. En su juicio sobre Kant, Fichte bascula entre dos polos, admiración y decepción. Tal actitud ambivalente contrasta con el testimonio inequívoco de la carta a Weisshuhn. Su conocimiento de la primera *Crítica* puede fecharse en el verano de 1790, poco antes de escribir los *Aforismos*, donde leemos lo siguiente:

> Es curioso que, en el siglo I, apóstoles sin ninguna formación detuvieran sus investigaciones justo allí donde Kant, el gran pensador del siglo XVIII, seguramente sin tener eso presente, pone el límite: en la investigación de la esencia objetiva de Dios, en las investigaciones sobre la libertad, la responsabilidad, la culpa y el castigo (GA II/1, 289).

Y en una nota a la sentencia que enuncia el sistema del deísmo, comparece de nuevo Kant:

> Sé que los filósofos que llegan a otros [resultados distintos del deísmo] demuestran los suyos de manera igualmente aguda; pero también sé que a veces se detienen en la *serie consecutiva* de sus silogismos para empezar una nueva serie con nuevos principios que se extraen a partir de quién sabe dónde. Ése es el caso, por ejemplo, de las antinomias de Kant, el más agudo defensor de la libertad que jamás hubo, pues en ellas el *concepto de libertad en general* le es *dado* desde cualquier otra parte (del sentimiento, sin duda), y en su demostración no hace sino *justificarlo y definirlo*; porque, mediante los razonamientos que se efectúan continuamente a partir de los principios del conocimiento humano, nunca habría llegado a un concepto de ese tipo (GA II/1, 289-290).

El primer pasaje brota de un humus wolffiano, en el que la razón está autorizada, también en el campo teológico, a poner todo en cuestión sin restricciones. El segundo nos desvela que aún no conoce la *Crítica de la razón práctica*. En este último, Kant es reprobado por la inconsecuencia en su proceder en la teoría de las antinomias. Al tratar de obtener el concepto de libertad, inaccesible por la vía cognoscitiva, ha de recurrir al sentimiento para acogerlo en el sistema crítico. Ese temprano contacto disuasorio, sin embargo, no será el crucial, ya que, compelido a subsistir con clases particulares, se empeñará en su estudio: «Ahora me he entregado por completo a la filosofía kantiana; al principio para ganarme el sustento, pues daba una hora de clase sobre la *Crítica de la razón pura*; después, desde que he conocido la *Crítica de la razón práctica*, por auténtico gusto» (GA III/1, 168).

Los testimonios de su inmersión en el criticismo empiezan a proliferar.[5] Su alborozo irá creciendo progresiva e irremisiblemente en

[5] El 12 de agosto de 1790 le dice a M. J. Rahn: «Ahora me lanzo de golpe y porrazo a la filosofía kantiana y siento claramente que la cabeza y el corazón ganarán con ello» (GA III/1, 166; *cf.* 165, 167, 174-175, 188-189, 193).

la medida en que vaya confirmando la tímida esperanza de que el deísmo sea desplazado por una filosofía no traumática para las aspiraciones humanas. La citada misiva a su prometida alberga un plan de trabajo futuro que alcanzará incluso a los *Escritos de revolución* de 1793:

> He aceptado una moral más noble, y, en lugar de ocuparme de cosas exteriores, me ocupo sobre todo de mí mismo; esto me ha dado una paz que aún no había sentido nunca; en medio de una situación material vacilante he vivido mis días más felices. Dedicaré a esta filosofía al menos algunos años de mi vida y todo lo que escriba en varios años desde ahora versará sobre ella. Es más difícil de cuanto se pueda imaginar y es preciso hacerla más fácil. [...] Sus principios son verdaderos rompecabezas especulativos que no pueden tener influencia inmediata en la vida humana, pero sus consecuencias son de una extrema importancia para una época cuya moral está corrompida hasta en sus orígenes. Presentar al mundo estas consecuencias en una luz intuitiva sería, creo, algo muy meritorio. Dile a tu querido padre que en nuestras investigaciones sobre la necesidad de todas las acciones humanas, por muy correctos que hayan sido nuestros razonamientos, estamos, no obstante, equivocados, porque discutíamos partiendo de un principio falso. Ahora estoy absolutamente convencido de que la voluntad humana es libre y de que el fin de nuestra existencia no es ser felices, sino sólo ser dignos de la felicidad. ¡Qué tristes eran los principios que yo tenía en el pasado! Tras mi actual escrito y el que le seguirá, destinados ambos sólo a pensadores cultos, no haré según mi plan sino popularizar precisamente estos principios y, mediante la elocuencia, intentar hacerlos eficaces sobre el corazón humano. Dicha ocupación está en una relación muy estrecha con el destino de un predicador (GA III/1, 170-172).

Esta carta nos suministra valiosa información acerca del trabajo pasado, presente y futuro de Fichte. En primer lugar, parece definitivamente superada su adhesión al determinismo y al predestinacionismo, porque las «investigaciones sobre la necesidad de todas las acciones humanas» estaban fundadas en un principio falso, el cual, podemos suponer invocando los *Aforismos*, afirmaba la incompatibilidad entre una razón especulativa (y su baluarte, el principio de razón suficiente, que tiene que ver a su vez con la naturaleza, con la felicidad sensible, cuyo eslogan se ha adueñado de la nobleza y la incipiente burguesía, abandonadas al placer y al lujo, tal como lo execra en los *Pensamientos*)

y la libertad. Ambas no podían convivir bajo un mismo techo, y había que trasladarlas a edificios distintos. Kant, sobre todo su moral, logra disolver esa dramática disyuntiva, y su conversión plantea a Fichte nuevos retos. Frente a un público más selecto, cultivado filosóficamente, se propone exponer y explicar el contenido de las *Críticas*, limando asperezas de estilo que pudieran entorpecer su comprensión. Para ello, a finales de 1790 y en 1791, escribe sendos extractos de la primera y la tercera *Críticas*. Pretende inculcar las enseñanzas de tal filosofía al público profano en estos temas empleando el arte de la elocuencia. Aquí se valdrá de la prédica.[6] Luego, en función del grado de instrucción de su público, variará su modo de expresión: para el culto, el ensayo, pues se dirige a personas que leen; para las capas más populares, el sermón, pues se dirige a oyentes y espectadores, y en tal caso este género dota de mayor fluidez al verbo. Es el precedente de los llamados escritos populares (*El destino del hombre*, por ejemplo) y de los famosos discursos fichteanos (*Discursos a la nación alemana*, por ejemplo). En segundo lugar, al final del pasaje desliza una fórmula cara a este autor, «destino», acompañado en este caso del genitivo «predicador», que a partir de 1794 sustituirá por la expresión «el destino del hombre y del sabio». En su acuñación originaria tiene una vinculación directa con el pueblo, al presentarse como popularizador de las doctrinas cristianas emancipatorias, como un militante de la ortopraxis.

Junto a esa labor de exposición y explicación, por un lado, y de popularización y divulgación, por otro, todavía incluye en su epístola una tarea capital, extraer las consecuencias prácticas de la filosofía crítica, y tiene un destinatario inflado, su época, en descomposición moral, social, artística, etc. El principio del determinismo llevaba aparejada la afirmación de una sensualidad egoísta a la que se habían entregado no sólo las capas superiores, por lo que la abyección corroe la sociedad entera —en *Los caracteres de la edad contemporánea* (1806) la describirá como «la época de la pecaminosidad consumada»—, lo cual allanará el camino a la intervención de la providencia en el *Ensayo de una crítica de toda revelación*. Frutos de este proyecto de inferir consecuencias prácticas del criticismo serán esta última obra y los *Escritos de revolución*.

[6] Las prédicas, también utilizadas por legos, son frecuentes a finales del XVIII, pues su forma se considera un interesante instrumento propagandístico de la Ilustración, al permitir interpelar directamente al público con el *pathos* propio de la retórica religiosa y proveer así a las ideas edificantes de la autoridad divina.

Del cometido expositivo y divulgativo cabe destacar sendos comentarios de algunas partes y parágrafos de la primera y la tercera *Críticas*. Sus objeciones son meramente formales (las repeticiones y digresiones superfluas, su excesiva extensión) y no alcanzan nunca al contenido. No obstante, ahora considera la dedicada a la razón teórica como el prólogo imprescindible a la práctica:

> Estoy inmerso en la filosofía, es decir, bien entendido, en la filosofía kantiana. Aquí he encontrado el remedio a la verdadera fuente de mis males y una alegría inconmensurable. La influencia que esta filosofía —en particular su parte moral, que, por lo demás, no puede comprenderse sin el estudio de la *Crítica de la razón pura*— ejerce sobre todo el sistema de pensamiento de un hombre, la revolución que ha producido en toda mi manera de pensar, es inimaginable (carta a H. N. Achelis de noviembre de 1790, GA III/1, 193).

En lo concerniente a la tercera *Crítica*, persevera en el mismo tipo de reparos y sugiere que la heterogeneidad de elementos y la ausencia de cohesión son sus defectos principales: «¿Qué opinión os merecería una exposición más clara de la *Crítica del Juicio*? Tras un minucioso estudio me parece muy necesaria» (carta a Weisshuhn del 27 de noviembre de 1790, GA III/1, 174-175). La enjundia de estos extractos, amén de dejar constancia de un trabajo pendiente, la adquisición de «la apariencia exterior de un todo científico bien entrelazado», radica en que nos coloca en el umbral del *Ensayo de una crítica de toda revelación*, que presupone las cuestiones en que más insiste en su resumen de la tercera entrega kantiana: por un lado, la unidad de la filosofía teórica y de la práctica; por otro, la idea del fundamento sobrenatural que tiende un puente entre el mundo sensible y el suprasensible, entre la naturaleza y la libertad.

Necesidad e imposibilidad de la revelación

El *Ensayo de una crítica de toda revelación* será el punto de partida de la fulgurante carrera filosófica de Fichte. Lo catapultará a la fama y le franqueará las puertas del mundo académico, pero, al trasluz de la biografía intelectual, constituye un escrito de transición que pretende armonizar el cristianismo (especialmente el Nuevo Testamento) con las tendencias críticas modernas en aras de la regeneración moral. Tras el descubrimiento de su autoría de los fragmentos apologéticos de los edictos de religión y de censura del ministro conservador

Wöllner —que comentaremos más adelante—, el *Ensayo* puede interpretarse igualmente como la más temprana reacción de Fichte en contra de los represivos decretos de 1788, como una pronta autorrectificación (más elaborada en la siguiente obra publicada, la *Reivindicación de la libertad de pensamiento*) de su anterior aquiescencia y apoyo a un Estado censor. Esta cuarta *Crítica* —el *Ensayo* fichteano— es incomprensible sin las otras tres. La *Crítica de la razón práctica* le permite escapar del callejón sin salida en el que desembocaba una y otra vez; le permite afirmar filosóficamente la libertad y afrontar así sus inquietudes religiosas, sociales y políticas. De su primer contacto con la *Crítica de la razón pura* sólo constata la antinomia entre libertad y necesidad, pero, releída a través de la *Crítica de la razón práctica*, pasa a ser su infraestructura indispensable. La de 1788 detenta una prioridad jerárquica sobre la de 1781. La apelación a la libertad ya no es arbitraria, sino que se asienta en la ley moral. El sentido negativo o trascendental de la libertad (libertad *de*) se vuelve positivo (libertad *para*). La razón es eminentemente práctica y se pone el acento en la posibilidad de manifestaciones de la libertad en el mundo sensible, con lo que pisamos el terreno de la *Crítica del Juicio*, donde es central el tema de la conciliación entre el mundo fenoménico de la necesidad y el nouménico de la libertad. De dos de estas obras escribió sendos extractos, pero no creyó conveniente hacerlo con la más importante, lo que nos induce a pensar que su mejor exposición y explicación consistirá en su aplicación.

No podemos obviar cómo nace el *Ensayo de una crítica de toda revelación*. Tiene un destinatario: Kant. Fichte la concibe como su carta de presentación en Königsberg, adonde había peregrinado para conocer a su nuevo mentor. Con ella trata de granjearse la simpatía del «gran hombre». Su redacción fue meteórica, en apenas seis semanas desde su llegada a aquella ciudad en julio de 1791; sin embargo, con todas sus deficiencias, pronto admitidas por su propio autor,[7] acabó

[7] Las reservas del propio Fichte se manifiestan de inmediato en su diario y en su correspondencia: «Me encerré seis semanas en mi habitación y escribí un tratado. Cuando estuvo acabado, quedé seriamente descontento con él, pero ante la urgencia finalmente de entablar el próximo conocimiento del gran hombre, se lo envié» (GA III/1, 267); «los resultados se ajustan estrictamente a la opinión de Kant, tal como sé merced a las conversaciones que sobre ello he mantenido con él [...]. No es nuevo llegar a resultados verdaderos por medio de premisas falsas» (*ibid.*, 269); «estad seguro de que yo conocía mejor que nadie todas las insuficiencias que cualquiera descubrirá en el libro, y que sólo la aprobación de un Kant, a quien presenté el manuscrito, pudo volverme lo bastante temerario para dejarlo aparecer con mi firma» (*ibid.*, 280); «pienso reemplazarla por una obra más exten-

siendo un libro ameno, sugerente y premonitorio de un tópico recurrente en el filósofo: la fenomenología de la libertad. Su aparición lo convirtió en uno de los delfines oficiales del kantismo. Publicado anónimamente debido a un «error» del editor, al que reportó una excelente rentabilidad comercial, fue atribuido inmediatamente a Kant. Desde hacía tiempo se esperaba que el maestro escribiese sobre el asunto que aborda el libro, lo que hizo un año después con *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Incluso en un reputado órgano del kantismo, la revista *Allgemeine Literatur-Zeitung*, se anunciaba así la obra:

> Se considera un deber informar al público de la existencia de un libro de una gran importancia en todos los respectos que acaba de aparecer esta feria de Pascua con el título de *Ensayo de una crítica de toda revelación* (Königsberg, en Hartung). Cualquiera que haya leído el más pequeño de los escritos por los que el filósofo de Königsberg se ha ganado la gratitud inmortal de la humanidad, reconocerá sin duda al eminente autor de este libro.[8]

El admirado profesor se encargó de enmendar esa opinión generalizada y desveló el nombre de su auténtico artífice, a quien él había animado a vencer su pudor a publicarlo y aliviar así su angustiosa situación económica. También Kant brindó apoyo a Fichte en su decisión de no alterar el contenido, cuando fue censurado en virtud de los edictos antes mencionados.

El *Ensayo de una crítica de toda revelación* propone un doble tránsito de la teología a la religión. El concepto de Dios y su panoplia de atributos son designados colectivamente como una teología, ciencia de las verdades prácticas, pero carente de efectividad sobre los hombres; es una disciplina filosófica, que deja sin colmar las necesidades de la sensibilidad humana. Lessing, ya lo apuntamos, es un compañero de viaje en los primeros pasos de Fichte, principalmente por su crítica a la teología entendida como ortodoxia, letra, y su porfía en que se torne ortopraxis, *religio*, espíritu. La noción de lo justo sirve para

---

sa» (*ibid.*, 341); «la *Crítica de la revelación* me pareció muy mediocre y cuando la hube escrito, fueron en verdad necesarios los ánimos de Kant y mi falta de dinero para convencerme de que la diese a imprimir» (GA III/2, 181).

[8] N.º 82, 30 de junio de 1792, págs. 662-663 (en *Fichte in Rezensionen* [ed. de E. Fuchs, W. Jacobs y W. Schieche], Stuttgart, Frommann, 1995, vol. 1, pág. 1).

saltar el muro divisorio entre la teología, saber estéril, y la religión, con fuerza vinculante. Denota la congruencia entre el grado de felicidad y el grado de perfección moral, y su adscripción al Juicio reflexionante significa que es tarea del hombre construir ese equilibrio, lograr un estado individual que refleje esa unidad armónica, nuestro destino. Si bien somos responsables de intentar que lo justo prevalezca en nosotros, no lo somos en el caso de «lo justo fuera de nosotros»; aunque a nosotros nos compete hacernos dignos de ser felices, puede que la naturaleza externa no se avenga con nuestro deber y la virtud nos depare infortunio. La ley moral exige que lo justo sea efectivo universalmente, válido interior y exteriormente. Dios, paradigma de lo justo, garantiza esa efectividad universal y asegura lo justo fuera de nosotros. Por eso Dios cincela la naturaleza acorde con la moralidad. La teología —moral, se sobreentiende— consiste en la aceptación necesaria de la existencia de Dios según los principios de la razón práctica. Aunque la naturaleza no es moral, incide en la felicidad de los seres morales, y debe ser esculpida según las leyes de la libertad y susceptible de una organización teleológica.

Poco antes del libro redactó las *Reflexiones filosófico-religiosas*, que alumbran su génesis. Las abstracciones de la razón enfrían nuestra comunicación con un Dios moral y son inoperantes como motores de la acción. Para remediar la precariedad de la teología (que sólo nos permite pensar a Dios de modo austero, frío y distante) y hacer así compatibles el acceso racional y sentimental a Dios, sugiere la hipóstasis de la ley moral. El dispositivo de la hipóstasis consiste en la proyección en un ser como ya realizado lo que es nuestro deber realizar. Aquí se lleva a cabo una hipóstasis de lo justo en la divinidad. Dios vincula más al hombre con su destino, pues cada uno debe conquistar en sí una *imago Dei*. El postulado de Dios, hipostasiado, nos garantiza que la armonía alcanzada entre la libertad y la naturaleza interna (lo justo en nosotros) tendrá su correspondencia con la armonía entre la libertad y la naturaleza externa al hombre (lo justo fuera de nosotros). La trascendencia política se explicita al reclamar todo hombre el derecho a la síntesis entre moralidad y felicidad, a la consecución del bien supremo. Conquistar nuestra felicidad, una felicidad justa, será nuestro derecho inalienable, y el paternalismo se erige en su principal adversario, pero entonces ya hemos entrado en los *Escritos de revolución*.

Una vez que Fichte desemboca en la religión partiendo de la teología a través de la noción de lo justo, abandona esta vía y se adentra

en otra distinta, donde interviene el concepto de alienación, cuya metabolización, no sólo religiosa, sino económico-política por Feuerbach y Marx, es de sobra conocida. La religión, definida como la transferencia de lo subjetivo a lo objetivo, de lo propio a lo ajeno, podría aparecer como el verdadero soporte de la ética, y el deber moral, como el corolario del decreto divino. Kant y Fichte coinciden cuando concluyen que la moralidad no precisa de la religión en absoluto, que ésta no es necesaria *para* la moralidad, sino *por* ella. La deuda de la moralidad con la religión no afecta a su realidad existente, sino a su realidad efectiva. Sin la religión, el respeto por la ley moral quedaría debilitado en casos concretos, allí donde prevalecen las inclinaciones. La religión es la proclamación por Dios de la ley moral como su voluntad, y tal proclamación puede producirse internamente en nuestra naturaleza racional (religión natural) o externamente a través de una ocurrencia empírica en el mundo fenoménico (religión revelada). La revelación es «el concepto de un efecto producido en el mundo sensible por una causalidad sobrenatural de Dios, mediante el cual éste se anuncia como legislador moral» (*Ensayo de una crítica de toda revelación*; en adelante *Ensayo*). Nos enfrentamos a un tema suscitado por la *Crítica del Juicio*, la búsqueda de un medio de enlace entre la naturaleza cognoscible y lo suprasensible incognoscible. Ese medio, además, ha de hacerse visible e identificarse a través de unas marcas distintivas que delaten su origen ideal. El reto radica en ofrecer una criteriología fenoménica del fundamento suprasensible de la naturaleza. Constataremos que el callejón sin salida al que conducen sus pretensiones promueve un desplazamiento hacia otro fenómeno de la libertad, la revolución.

Fichte se apresta a deducir a priori el concepto de revelación, arrancando del conflicto entre la ley natural y la ley moral, y suponiendo que hay hombres en los que la primera puede tener un mayor peso que la segunda. Hay casos particulares en los que la ley moral requiere un refuerzo de su causalidad, un plus suministrado por la representación de que ella es la ley de Dios. Las dificultades surgen con el intento de aplicación del concepto de revelación en general al *factum* a posteriori elegido para encarnar ese concepto a priori, es decir, con el elenco de los criterios que discriminan como una revelación ciertos fenómenos dados en el mundo sensible. Los criterios son sólo *negativos*. Incapaces de secretar un juicio *categórico* sobre si una revelación es efectivamente un fenómeno que se ajusta a las condiciones que enuncian, sólo permiten al respecto formular un juicio *pro-*

blemático, esto es, que el susodicho fenómeno *puede ser* una revelación. Ahí se halla uno de sus flancos débiles.[9]

Aunque Fichte preserva la autonomía de la ética kantiana, la religión, sin embargo, debe insuflar vida a la moral. Sin la religión, la moral nunca dejaría de ser una mera moral no asumida, yerta. La revelación hace aumentar el peligro de que la razón ya no sea el fundamento necesario y suficiente de la moral, de que su autonomía acabe disuelta en una retahíla de incentivos suplementarios. La hipóstasis y la alienación son mecanismos de sensibilización de la razón moral para satisfacer las demandas de los hombres en su condición de seres sensibles. La pléyade idealista y romántica acuñó más tarde el lema de una nueva mitología del logos, cuyo eco llega hasta nuestros días.[10]

La condición empírica de la revelación, el contexto histórico que la posibilita, reza como sigue: «La corrupción más profunda de los seres racionales en relación a la moralidad se da finalmente cuando no hay una voluntad de reconocer una ley moral y obedecerla, cuando los impulsos sensibles son los únicos fundamentos de la determi-

---

[9] Los criterios son sólo *negativos*; dicen lo que *no* puede ser una revelación (GA I/1, 74-90). Se dividen según su forma y su contenido. I) La forma (§ 8, en la segunda edición § 10) se subdivide en externa e interna. 1) Según la externa: *a*) respecto a las circunstancias de esa proclamación, su criterio es que exista realmente una necesidad moral que la requiera; *b*) los medios de esa proclamación han de ser morales (por ejemplo, el engaño y la coacción quedan descartados). 2) Según la interna: *a*) Dios no se revela para proporcionar un conocimiento teórico del mismo, ni se presenta como un legislador político, sino como un legislador moral; *b*) la obediencia que se le debe no está motivada por premios o castigos, sino sólo por el respeto a su santidad. II) Según su contenido (§ 9, en la segunda edición § 11), sólo puede contener la ley de la razón dada a priori con sus postulados, y nunca puede llegar a donde la razón por sí sola no pudiese hacerlo. Niega tanto que la revelación signifique una ampliación de nuestro conocimiento teórico de lo suprasensible como que pueda proporcionar máximas prácticas. En el primer caso, esa ampliación no es necesaria para la moralidad, lo que excluye los milagros. En el segundo, las máximas prácticas que no pueden derivarse del principio de toda moral, contradirían la unidad de la razón, a la que tampoco se sustrae Dios. Allí se incurriría en un uso trascendente de la razón teórica, y aquí se esfumaría la autonomía de la esfera práctica. En suma, sólo puede contener la ley moral y sus postulados, máximas surgidas por la aplicación del principio moral a casos condicionados empíricamente y propuestas de medios para estimular la virtud. A estos criterios hay que añadir los del § 10 (en la segunda edición § 12). Es menester que la objetivación sensible del concepto de Dios se avenga con sus atributos morales. Esa sensibilización ha de cumplir dos requisitos adicionales: *a*) Dios no puede ser presentado con pasiones que repugnen a la moral; *b*) esa presentación sensible de Dios no puede pretender validez objetiva, sino sólo subjetiva.

[10] Ch. Jamme, *Introducción a la filosofía del mito en la época moderna y contemporánea*, Barcelona, Paidós, 1999.

nación de su voluntad de desear». Donde la depravación infecta las mismas entrañas del género humano, la proclamación sensible de Dios como suprema autoridad restituiría a la ley moral el respeto que se merece. Hasta aquí la segunda derivación del concepto de religión, que cobijaba su modalidad de revelada. En el amplio listado de cuestiones pendientes destacamos la indigencia de los criterios —necesariamente negativos— que habrá de cumplir el fenómeno dado para juzgarlo como una revelación de facto. Continúa siendo indecidible si cierto fenómeno del mundo sensible, sometido a las leyes de la naturaleza, es una manifestación de la divinidad. No hay criterios naturales ni formales para distinguir entre fenómenos en general y fenómenos de revelación, puesto que éstos no pueden refutarse por el entendimiento. La revelación genuina no queda en nada alterada si se proporciona cualquier prueba ulterior de que se cumplieron las leyes naturales. La inexplicabilidad causal, física, científica, no demuestra tampoco nada en pro de la revelación; ni lo misterioso ni lo milagroso,[11] que contrarían tanto la razón como el orden de la naturaleza, le son inherentes. Una última grieta, que el propio Fichte se encargó de señalar sin recato alguno, amenaza las bases mismas sobre las que se levanta el libro. Se trata de la siguiente paradoja: cuando la revelación es necesaria resulta imposible, y cuando es posible resulta innecesaria. El reconocimiento de una revelación a posteriori exige ya la posesión de un concepto a priori de revelación como criterio de reconocimiento, lo que implica madurez de la razón y plena conciencia de la moral, supuestos ausentes en la comunidad histórica corrupta o en la comunidad amoral inicial: una creencia en la revelación «ha de ser útil cuando no es posible mientras que pierde su utilidad cuando sí es posible». Redundancia o inviabilidad de la revelación configuran una aporía insoluble para Fichte. Además, esa situación de incertidumbre deja expedito el camino para ceder a una minoría de hermeneutas privilegiados, el estamento de los sabios, el escrutinio de los fenómenos de revelación.

Tras el éxito de la obra, se publicó una segunda edición con dos nuevos parágrafos (el § 2 y el § 5) y algunas modificaciones, pero los

[11] Hay una diferencia fundamental entre revelación y milagro. El milagro es algo irracional y contradictorio con el orden de la naturaleza. Pero en la revelación no hay nada que la razón no pueda admitir, ni hay contradicción con la naturaleza, pues se produce según sus leyes. Sus fines, además, convergen con los de la moralidad.

cambios no parecían tan sustanciales como cabría esperar, sobre todo cuando el propio Fichte había repetido en su correspondencia su intención de reescribirla como una crítica de tres ideas de la reflexión: providencia, milagro y revelación. En uno de los parágrafos añadidos, «Teoría de la voluntad como preparación para la deducción de la religión en general», retoma la cuestión de lo justo, ahora con un sentido claramente afín al de sus coetáneos escritos políticos. En la búsqueda de una determinación positiva —y no meramente negativa o represiva— del impulso a la felicidad se produce la deducción del derecho. La concordia entre el impulso a la felicidad y la moralidad, requerida para dar unidad al hombre entero, puede traducirse en fórmulas jurídicas. Dentro de los márgenes permitidos —no prohibidos— por la ley moral, el impulso tiene un derecho a su realización. Tenemos un derecho *inalienable* a lo justo, a conquistar nuestro destino, a preservar nuestra personalidad moral, y tenemos un derecho *alienable* a lo no injusto, al ámbito de acciones éticamente indiferentes, donde el arbitrio es el patrón de medida.

La irrupción de categorías políticas como instrumento de regeneración social y la demostración interna de la impotencia de la revelación son simultáneas. Fichte ensayará en seguida una restauración moral por la política, con el trasfondo del seísmo en el país vecino. Revelación y revolución comparten etiología y escatología, describen el trayecto que va desde la decadencia hasta la apoteosis de la razón, desde la decrepitud hasta el rejuvenecimiento de la época. El afán por reconstruir el arquetipo divino en el *Ensayo de una crítica de toda revelación* es un aspecto que no debemos omitir en su depreciación del contractualismo en la *Reivindicación de la libertad de pensamiento*. El contrato se pliega a la espiritualidad, a la conciencia, al arbitrio, foros donde el contacto con Dios se hace más directo e intenso. Las afinidades entre ambos libros no terminan ahí, tal como reiteraremos más adelante.

Los «Escritos de revolución»: la estrategia de aplicación del kantismo

En septiembre de 1790 Fichte le hacía a su prometida una declaración de sus intenciones futuras. La convulsión que había significado en su vida el encuentro con el kantismo le empuja a dedicarse por entero a esta filosofía, ya como exégeta y ensayista, ya como divulgador y predicador. El tono, el contenido y el estilo de sus trabajos variarían según los destinarios. El comentario analítico era la forma apropiada para ser

leído por un público erudito y especialista. El sermón y la prédica, en cambio, eran los géneros más propicios para ser escuchados por los no versados en cuestiones filosóficas. En definitiva, estos últimos, oyentes más que lectores, recibirán el mensaje a través de un modo de expresión más popular y directo. En 1793 irrumpió un género híbrido entre los dos anteriores, el discurso. El discurso puede leerse o escucharse; mejor dicho, el discurso no es sino la transcripción escrita de lo que ha sido o aspira a ser expuesto oralmente desde una tribuna política o universitaria. Fichte lo empleará sobre todo en sus últimos años, aunque sus lecciones de 1794 constituyen un magnífico precedente. No obstante, el tipo de discurso que surge con la *Reivindicación de la libertad de pensamiento* (en adelante *Reivindicación*) está más próximo al panfleto (purgados los elementos más burdos que hoy lo caracterizan); es un escrito que, al tiempo que se lee, inevitablemente se escucha, pues el lenguaje retumba portentosamente. La *Reivindicación*, que su mismo autor califica de «discurso» al comienzo de la obra, representa un eslabón entre aquellos dos modos de expresión. El público al que está destinado es muy heterogéneo, abarca desde los «menos instruidos» hasta los «hombres profundos» y «más penetrantes». Las *Contribuciones* participan de tales rasgos. La singularidad del *Ensayo de una crítica de toda revelación*, nacido en un primer momento para agradar sobre todo a un solo hombre, Kant, lo hace merecedor de ser incluido entre los ensayos, tal como queda explicitado en su mismo título.

A su prometida también le confesaba su interés por extraer del kantismo y de su noble moral las consecuencias prácticas que pudiera contener, por aplicar esa doctrina a los ámbitos del saber y de la vida. Ese desiderátum alcanza, además de al *Ensayo*, a los *Escritos de revolución*. La clasificación anterior no ha de tomarse como un corsé que resta valor autónomo a estas obras, sino como el marco general en el que situarlas dentro de la evolución intelectual de Fichte. En primer lugar, los motivos que indujeron a su redacción difieren. El *Ensayo* nació como carta de presentación de un iniciado especialmente dotado ante su más venerado maestro. La *Reivindicación* surge como una respuesta contundente —y, como veremos, también como una autocrítica de opiniones anteriores— a los edictos de religión y de censura. Por fin, las *Contribuciones* persiguen desautorizar el creciente reaccionarismo centroeuropeo. En segundo lugar, Fichte ya ha entrado en contacto, como demuestra la ulterior edición ampliada del *Ensayo*, con otros autores (por ejemplo, Reinhold) que pretenden completar la filosofía crítica, lo que alimenta la sospecha, todavía leve, de que el

edificio kantiano requiere ser apuntalado. Los *Escritos de revolución* se hallan casi en el mismo quicio cronológico y doctrinal que las tempranas versiones de la *Doctrina de la Ciencia*, lo que ha dado pábulo a una doble y funesta hermenéutica, la cual o bien está obcecada en realizar una exploración arqueológica en esos *Escritos* para rescatar todo aquello que «huela» a indicio de *Doctrina de la Ciencia* —privándolos de una sustantividad propia—, o bien encuentra en ellos el resultado fallido de la traducción política del criticismo, y la conciencia de este fracaso urge la superación de sus anteriores premisas filosóficas. Ambas interpretaciones obvian las insoslayables mediaciones que desencadenan, favorecen o aceleran el paso de estos textos políticos a una producción más especulativa y revisionista de lo mantenido en 1793.

Fichte no había preparado ningún extracto explicativo de la segunda *Crítica*. Sin embargo, la rentabiliza en el *Ensayo* y en los *Escritos de revolución*. Recordemos los lamentos que expresaba en los *Pensamientos* a propósito de la desoladora situación de Alemania. Lo que en 1788 sólo eran apresuradas ocurrencias y apuntes descabalados, un todavía rudimentario cuaderno de quejas suscitado por la lectura de los pedagogos rousseaunianos, adoptará en 1793 la forma de libro. En la *Reivindicación* y en las *Contribuciones* retoma algunas denuncias incluidas en ese libro imaginario, pero con una crucial diferencia. Ahora inserta las ideas sueltas, a menudo deslavazadas, en una argumentación filosófica. La impotencia y la resignación que agarrotaban los *Pensamientos* se vuelven agilidad y esperanza. El descubrimiento de Kant ha operado ese cambio radical de actitud. El *Ensayo* y los *Escritos* aspiran a erradicar la degradación moral de la época. La revelación, la libertad de pensamiento y la revolución persiguen regenerar el tejido social. Fichte sigue inmerso en sus inquietudes religiosas y tiene muy presente su destino de predicador.

Unidad doctrinal y diversidad de origen de los «Escritos de revolución»

Los motivos coyunturales que están en el origen de los dos tratados políticos son diversos, lo cual explica algunos matices propios de cada uno de ellos. La censura y la literatura antirrevolucionaria son sus respectivos detonantes, y sus objetivos son cuestionar la legitimidad de la primera —y del régimen que la promueve— y desenmascarar los sofismas de la segunda. La *Reivindicación* se propone delimitar las competencias del Estado en los asuntos de conciencia, ponderar la injerencia de los poderes en el establecimiento y la imposición de

criterios de felicidad y verdad válidos para los súbditos. Las *Contribuciones* nacen instigadas por el giro conservador que experimenta la intelectualidad germana con respecto a la Revolución francesa, contra la cual empieza a consolidarse una hostilidad que alcanza también a la filosofía que la inspiró, la Ilustración. Las razones para aglutinarlas bajo un mismo rótulo, *Escritos de revolución*, son de tres clases: cronológicas (una dista de la otra apenas unas semanas), tácticas (junto al *Ensayo*, hacen intuitivas para una época corrompida las consecuencias de la obra práctica kantiana) y doctrinales (la coincidencia en la deducción del sistema de derechos a partir de la moral —anunciada tibiamente en el § 2 sobre la «Teoría de la voluntad» de la segunda edición del *Ensayo*—, la teoría del contrato y de la revolución, el entrecruzamiento de las anécdotas históricas que perfilan su trasfondo —los edictos y la Revolución francesa— y la recurrencia de tópicos y personajes). Su tono panfletario lo alinea junto a otros manifiestos coetáneos resueltamente subversivos. Sin embargo, incorpora la actitud recelosa frente al jacobinismo franco-germano y al nuevo orden inaugurado con el asalto a la Bastilla. Alemania vive aquel momento con una ardorosa y reflexiva equidistancia, alejada del epicentro revolucionario lo justo para no temblar con la sacudida, y tan próxima al núcleo incandescente como para enfervorizarse.

Los edictos de religión y de censura y los fragmentos apologéticos

Con la desaparición de Federico II el Grande se nublará no sólo el horizonte de una época ilustrada, sino también la época de la Ilustración. Federico impuso un estilo de gobernar aparentemente empeñado en refutar las recetas maquiavélicas,[12] que gozará de la connivencia y del beneplácito de la clase pensante. Su muerte dilatará sus dimensiones, y la simbiosis de filósofo y rey, que él encarnaba, se convertirá a partir de entonces en un recuerdo venerado. Con las continuas apelaciones a su nombre se añora el despotismo ilustrado. El espectro del siniestro paternalismo de sus herederos en el trono añade gloria al más grande de los Federicos.

[12] Kant caracterizaba la época del reinado de Federico II el Grande (autor del *Antimaquiavelo o Ensayo de una crítica a Maquiavelo sobre el príncipe y su arte de gobernar*, de 1740) como «la época de la Ilustración o el siglo de Federico» (Ak. VIII, 40). Citaremos la obra de Kant según la edición de la Academia prusiana, *Kants Gesammelte Schriften*, Berlín, Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1902 y sigs., que abreviaremos mediante Ak. Paradójicamente, Fichte intentará resarcir la figura de Maquiavelo en sus últimos años.

Su indigno sucesor, Federico Guillermo II, demostró su poco tino al elegir al conservador Wöllner como ministro. Éste, miembro de la influyente y retrógrada sociedad secreta de los rosacruces, inspiró la promulgación el 9 de julio y el 19 de diciembre de 1788 de los edictos de religión y de censura, respectivamente. El primero denunciaba las libertades tomadas por algunos pastores protestantes que negaban o desaprobaban ciertas verdades fundamentales de la Iglesia, prohibía toda interpretación racionalista de la religión y declaraba la potestad de un gobierno cristiano para salvaguardar la pureza y la autenticidad originarias de las Sagradas Escrituras. Además, reclamaba una mayor disciplina y ortodoxia para los candidatos a los puestos de pastores y profesores de teología. El edicto de censura sometía todos los escritos teológicos y filosóficos a una severa vigilancia para así remediar la descomposición moral de la religión evangélica. La inmediata acogida de los edictos no fue enteramente desfavorable. Sus detractores se mostraban prudentes, y sólo tras el estallido de la Revolución francesa se envalentonaron y criticaron abiertamente los edictos y a su muñidor, Wöllner. La polémica entre sus partidarios y sus enemigos interesó especialmente a Fichte, habida cuenta de sus inquietudes religiosas. En un principio pensó refutar el libelo de uno de los más acérrimos adversarios de las medidas del gobierno (Trapp) e incluso redactó algunas notas para tal fin. Con este precedente no puede extrañar su posición inicialmente favorable a los edictos en tres fragmentos. Sin duda, se nos antoja chocante que un ferviente admirador de los ilustrados secunde a quienes desean anatematizarlos. En esos fragmentos, de 1792 —titulados *Apelación a los habitantes de los estados prusianos con motivo de las «Consideraciones francas y las observaciones respetuosas sobre las nuevas disposiciones prusianas en asuntos religiosos»*, *Ideas dedicadas a las personas maduras que viven en Prusia. A aquella parte del público que todavía es capaz de dar un juicio con imparcialidad*, y *Preámbulo*—, hace una apología de las disposiciones gubernamentales, que, en realidad, sólo sirvieron para coartar la libertad de pensamiento y su comunicación. El último fragmento retrata al supersticioso y místico sucesor del gran Federico: «Considera como única ventaja de su dignidad regia el ser para sus súbditos un buen padre [...], y por su amor a los hombres querría que cada uno de sus súbditos fuese tan feliz con el gozo de esta religión como lo es él mismo. Un rey tal debería haber sido el más venerado por el pueblo, su ídolo» (GA II/2, 193). Luego agrega: «Federico Guillermo, demasiado príncipe como para no querer cumplir con todos sus deberes de

príncipe, demasiado padre de su pueblo como para no cuidarse de él incluso más allá de la tumba si le fuese posible, pone freno a este libertinaje [se refiere a la supuesta desmesura de los ilustrados en su crítica a la religión]» (GA II/2, 195).

La grandeza del único Federico, instalado en el podio de los héroes y los dioses, contrasta con la simple humanidad de su epígono, que necesita ministros y edictos que le aconsejen en sus tareas áulicas. Pero el lastre del gobierno del primero, tan exuberante en logros artísticos y científicos, pesa sobre el pueblo, a quien el gusto por la controversia que aquél ha fomentado más bien confunde y desazona, porque afecta a lo más caro que posee, a sus convicciones y esperanzas religiosas. Al rey ilustre e ilustrado sólo puede sustituirle «un buen padre», «un amigo cordial y benévolo», «sabio y bueno», «de sentimientos nobles y humanos», que, «en virtud de su amor universal por los hombres», sólo piensa en «hacer fácil y feliz la vida de sus súbditos». Fichte alaba los edictos porque contribuyen a restituir y mantener el honor del cristianismo, porque ve en ellos una represión eficaz de la aversión racionalista a la religión y porque preserva la Ilustración como patrimonio del estamento docto. Acaso no fue consciente al principio de que tales disposiciones eran medidas políticas tendentes a apuntalar un régimen paternalista. El mismo *Ensayo de una crítica de toda revelación*, en cierto modo una réplica a los excesos de las Luces, al intentar traducir el cristianismo en términos racionales y morales, incluso los aspectos que menos se prestan a ello, fue víctima de los edictos por no adecuarse a la nueva ortodoxia impuesta. La verdadera faz de la estrategia gubernamental se delató a sí misma cuando también rechazó la segunda parte de *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Como dijimos, el anonimato del *Ensayo* indujo a muchos de sus coetáneos, incluso a prestigiosos kantianos, a atribuir su autoría a Kant, lo que evidenciaba que la arbitrariedad de los decretos no se detenía ante nada ni ante nadie. Esa Inquisición prusiana arremetía frontalmente contra la filosofía crítica, tachada de ser una de las musas de la Revolución francesa. Pero en esos fragmentos no se consuma una ruptura con el concepto elitista de la Ilustración. Continuaba vigente una libertad de pensar interna al estamento ilustrado, heredera del luteranismo, intocable y cuya función es la custodia y exégesis —en ningún caso destrucción— de los textos bíblicos. Los gobernantes son considerados parte de tal estamento y, por tanto, también les compete decidir acerca de los contenidos y los límites de la educación del pueblo. La oposición a los edictos empezará

cuando Fichte se dé cuenta de que tratan de mermar esa Ilustración censitaria, propia y exclusiva de los sabios (donde caben quienes ejercen como predicadores), cuando se les regatee el desempeño de sus funciones como tales, esto es, como buenos luteranos; en definitiva, cuando el Estado se proponga hacer añicos la comunidad eclesial libre. El ataque a Kant, al mismo *Ensayo de una crítica de toda revelación*, comportaba una afrenta directa a los sabios, lo que despertaba los recelos del propio clero alemán. La monarquía traicionaba así su compromiso con ese segmento de la clase ilustrada, y ello debió de abrir los ojos a Fichte.

Si la sabiduría y la legitimidad de los edictos estaban ligadas, además de a ese pacto con el estamento docto, a la benevolencia de un monarca paternalista, las consecuencias perniciosas de los primeros desvelaban el carácter perverso del último. En el paternalismo el gobernante asume la tarea de suministrar la felicidad y administrar la verdad, exonerando de ello al pueblo, incapaz de hacer ambas cosas. La verdad, fuente de alegría y bienestar, es protegida por el Estado; el error, fuente de dolor y miseria, debe ser prevenido, reprimido y eliminado por el gobierno. Pero Fichte advierte ahora que los edictos, a pesar de sus supuestas buenas intenciones, se tornan una coartada para el abuso de la autoridad y la persecución de toda disidencia ideológica.

La tierra de promisión del paternalismo: verdad y felicidad

Fichte ha tardado apenas unos meses en comprobar su desatino, y su primer libro es incluso *avant la lettre* una abjuración de su cándida adhesión a tan aviesas disposiciones. De ahí que afronte una investigación rigurosa del concepto de verdad. En el último tercio de 1792 anuncia a T. von Schön que está trabajando en un plan que llama «Discursos sobre el amor a la verdad», en los que «me gustaría decir a mi época en general, y a sus reyes y sabios en particular, algunas palabras útiles y necesarias» (GA III/1, 349). El género del discurso, que también adoptará en la *Reivindicación*, amplía el abanico de sus destinatarios respecto a la prédica; no se agota en su función de popularizar y dotar de elocuencia al verbo, sino que aspira a penetrar en mentes más profundas (a las que reservaba el ensayo) y más poderosas, los gobernantes. La *Reivindicación* se dirige a un público heterogéneo que incluye al pueblo, al estamento intelectual y a la casta dirigente, ejerciendo el segundo un papel mediador entre el primero y la tercera. Fichte exhorta a unos para que no se dejen usurpar sus derechos y a los otros para que no se conviertan en usurpadores (usurpador será el mote que endosará

más tarde a Napoleón, desencantado de ese presunto liberador). El cambio en el género expositivo indica una nueva noción de Ilustración. Los efectos de los edictos han probado que la élite dirigente ha dejado de ser ilustrada y, en consecuencia, el estamento intelectual asume la portavocía crítica frente al poder, a la vez que asistimos a la emergencia del pueblo, de la nación. Esto acercará a Fichte a los revolucionarios franceses, que arrancan del mismo veredicto rousseauniano de una era de crápula. Aquí se incuba la ruptura del entente tácito entre la monarquía y la intelectualidad alemanas, que marcará fatalmente a Fichte por ser uno de sus instigadores. La aplicación indiscriminada de los edictos significaba que los gobernantes habían traicionado a la Ilustración (esto es, al estamento de los sabios, que compartían con aquéllos la responsabilidad de educar al pueblo y a veces hasta la de educar a los mismos príncipes), y la intelectualidad, una vez rota su alianza con el poder, tuvo que buscar apoyo en el pueblo.

Dentro del plan de esos «Discursos» cabe mencionar el sermón «Sobre el amor a la verdad» y varios escritos preparatorios: «Nuevo esbozo para la respuesta a la cuestión de si un príncipe tiene un derecho a limitar de algún modo la investigación de la verdad» y «Sobre el respeto del Estado por la verdad». Estos trabajos pueden considerarse los borradores no sólo de la *Reivindicación*, sino también de las *Contribuciones*. En ambas obras el escrutinio de la verdad ocupa un lugar relevante, al igual que sus críticas al eudemonismo. Kant es un venero de argumentos para rechazar la felicidad como instancia de legitimación moral y política. El conocimiento de la felicidad descansa en meros datos de experiencia, variables en cada sujeto y no susceptibles de validez universal, y el empleo de un fin al albur de la sensibilidad como brújula de nuestra acción redundaría en la proliferación de los conflictos. Expulsada del territorio de la ética, difícilmente podría hallar refugio en el de la política. Si la felicidad no es universalizable, resulta imposible que alguien, aunque se trate del príncipe, pretenda garantizarla en un Estado para legitimar su poder, a no ser que se proponga justificar su tiranía. Kant lo declara sin ambages el mismo año en que lo hace su discípulo: «Nadie me puede obligar a ser feliz a su modo [...], sino es lícito a cada uno buscar su felicidad, siempre y cuando no cause perjuicio a la libertad de los demás para pretender un fin semejante [...]. Un gobierno que se constituyera sobre el principio de la benevolencia para con el pueblo, al modo de un padre para con sus hijos [...] es el mayor *despotismo* imaginable» (Ak. VIII, 290-291).

A pesar de que ni Fichte ni Kant conocieron sus respectivos libros de 1793, la coincidencia no es casual, sino que responde a la intención del discípulo de asumir el reto lanzado por Kant en un bello pasaje de la *Crítica de la razón pura*, tal como le confiesa a su maestro en una carta del 2 de abril de 1793: «Una constitución que promueva la *mayor libertad humana* de acuerdo con leyes que hagan *que la libertad de cada uno sea compatible con la de los demás* (no una constitución que promueva la mayor felicidad, pues ésta se seguirá por sí sola) es, como mínimo, una idea necesaria, que ha de servir de base, no sólo al proyecto de una constitución política, sino a todas las leyes» (A 316 / B 373).[13]

Descartada la felicidad como criterio moral, sucumbe también como fundamento de un Estado. Eudemonismo ético y paternalismo político son desechados al mismo tiempo, de lo que no se colige el nulo valor de la dicha para los hombres (basta con evocar el concepto de lo justo en el *Ensayo de una crítica de toda revelación*). Por el contrario, los kantianos continúan contando con ella, pero exigen un paso previo para su disfrute como proyecto de vida personal: su compatibilidad con la libertad ajena. Han caducado las tradicionales fuentes de legitimación: el derecho divino, el derecho del más fuerte, el derecho paternalista y el derecho hereditario, lo que invita a una redefinición del derecho, terreno en el que ya había hecho una tímida incursión en el *Ensayo*. Fichte desarrolla una deducción absoluta del derecho a partir de la ley moral. La conciencia delimita las áreas correspondientes a las especies del derecho —lo *ordenado* por esa voz interior constituye los derechos inalienables, cuyo conjunto recibe el título de derecho natural; lo *permitido* por ella acota el ámbito de los derechos alienables— y también le está subordinado el contrato, el intercambio de derechos alienables por derechos alienables. Según su deducción, la cuestión de los derechos del príncipe presupone la de los de la sociedad, y ésta a su vez, ya que nace por contrato, la de los derechos alienables e inalienables del individuo. La dialéctica entre la libertad de pensamiento y la convención en la que se basa la sociedad civil la resuelve así en la *Reivindicación*: «¿Acaso habríamos podido renunciar en el contrato social a este derecho tan íntimamente ligado a nuestra personalidad y a nuestra moralidad? [...] ¿Habríamos tenido el derecho a alienar un

[13] En las referencias a la *Crítica de la razón pura*, las letras A y B seguidas de un número de página indican la posición de la cita en la primera edición original (1781), designada con la letra A, o en la segunda edición original (1787), designada con la letra B.

derecho inalienable?». La libertad de pensamiento marca la diferencia entre la razón y el instinto, entre la humanidad y la bestialidad, entre la espontaneidad y el mecanismo, entre la persona y el autómata. Luego es condición de posibilidad del pacto y no su resultado.

En 1781, Kant desgranaba su programa en favor de la Ilustración como una exhortación a llevar a cabo un «examen público y libre» de todos los objetos, incluso de aquellos tradicionalmente vedados por su aureola de santidad y majestad. Iglesia y Estado debían también comparecer, despojados de su ancestral inmunidad, ante el tribunal de la razón, esto es, de la publicidad, aun a costa de una criba de los misterios de la primera y los *arcana imperii* del segundo. Henchido en 1793 de su devoción por el kantismo, Fichte hace caminar de consuno a la analítica y a la dialéctica, a la verdad y al error. Proclama que el error debe ser discutido y problematizado, no reprimido o decretado como tal por la autoridad. Aboga por un concepto de verdad más dialéctico que dogmático, más dinámico que estático; es un asunto público y precisa publicidad. El príncipe no se preocupa tanto de la verdad, que le es indiferente, como de su propia autoridad, que se afirma con la imposición de la verdad. Las reglas de juego del paternalismo son denunciadas sin paliativos en la *Reivindicación* —en el que califica como «el más preciado de mis escritos»— mediante su clave más mostrenca:

> Verdadero es [...] lo que vosotros queréis que sea verdadero; falso, lo que vosotros queréis que sea falso. [...] Vuestra voluntad como tal es el único criterio de la verdad. [...] La libre investigación de todo objeto posible de la reflexión, llevada en cualquier dirección posible y hasta el infinito, es, sin duda alguna, un derecho del hombre.

Los errores, los titubeos, son momentos de la errancia inherente a toda búsqueda de la verdad, los traspiés necesarios (a semejanza de la ilusión trascendental) en la ruta que desemboca en una razón soberana. Para la Ilustración crítica, la madurez política, el pensamiento autónomo, se ejercita y acredita en el uso público y activo de las facultades humanas. La dignidad del individuo se confirma en la discusión y en el diálogo con los demás acerca de sus intereses y en la participación responsable en el diseño de las instituciones. Aquí se bifurcarán los caminos de Fichte y Kant. El discípulo no acompañará a su maestro a pies juntillas en este último tramo.

Una mancha en el expediente: el Robespierre alemán y la leyenda jacobina

El *Ensayo*, la *Reivindicación* y las *Contribuciones* aportan una doble veta temática que puede esclarecer las raíces del derecho natural en Alemania en los siglos XVIII y XIX. En primer lugar, el subsuelo religioso de su obra temprana coadyuva a la devaluación del contrato como instancia vertebradora de la sociedad civil. La conciencia moral personal se erige en el exclusivo foco de irrigación de todos los demás vínculos comunitarios. En segundo lugar, la densa polémica desencadenada por su categorización iusnaturalista de los acontecimientos contemporáneos encauza el curso que seguirá la cultura política posterior. La recepción de estos panfletos fue unánimemente hostil y sus rescoldos perduraron pese a la virulencia invertida en su extinción desde todos los flancos ideológicos. La herida abierta en el contrato acabó gangrenando no sólo su propio derecho natural, sino el iusnaturalismo en general. Schelling y Hegel entonaron su réquiem y a su sepelio asistieron alborozados los románticos.

Fichte establece una provocadora simetría entre revolución y contrato. En la *Reivindicación* consiente la resistencia a la autoridad siempre y cuando nuestros derechos inalienables sean conculcados, o cuando, en términos del *Ensayo de una crítica de toda revelación*, se nos bloquee el acceso a nuestro arquetipo divino. La revolución ha desbordado los angostos márgenes de la vivencia subjetiva, del fuero interno —la revolución copernicana en el modo de pensar— y ha allanado el foro externo. El derecho de revolución y el contrato —una permuta de derechos alienables, según la *Reivindicación*— irrumpen en dos capítulos de las *Contribuciones*. En una primera línea de argumentación el derecho de revolución se justifica invocando tanto la deducción absoluta del derecho a partir de la moral como el concepto de cultura. En una segunda brota directamente de su teoría del contrato.

¿Es renunciable por contrato el derecho de un pueblo a cambiar su constitución? La clave de la inalienabilidad de ese derecho reside en que su negación contradiría la cultura hacia la libertad, un proceso tendente a reclamar la *forma del Yo puro*, la subjetividad, la espiritualidad. Del imperativo de determinar todas las formas cambiantes de nuestro yo según su forma pura se derivan dos derechos fundamentales del hombre, la sumisión y la cultura de la sensibilidad. Todos los contratos han de sincronizarse con el progreso cultural de la humanidad. La cultura, fin final del Yo sensible y último medio para arribar al auténtico fin final, al Yo puro, legitima el derecho de revolución:

> Ninguna constitución política es inmutable, está en su naturaleza que todas cambien. Una mala, que va contra el fin final necesario de toda constitución política, debe ser cambiada; una buena, que lo promueve, se cambia por sí misma. La primera es un fuego en paja podrida que echa humo sin dar luz ni calor; hay que apagarlo. La segunda es una vela que se consume ella misma a medida que alumbra y que se apagará cuando despunte el día (GA I/1, 254).

Toda asociación política erigida sobre la enemistad con la libertad, con el derecho a no reconocer ninguna ley que no sea dada por sí mismo, debe ser arrumbada. En esta apelación a la rebelión resuena el eco luterano del deber de conciencia frente a la autoridad externa. Esta línea argumentativa avala exclusivamente el derecho de quebrar todo Estado existente, sin esbozar una comprensión positiva de una constitución:

> La cláusula que declarase inmutable el contrato social estaría en contradicción flagrante con el espíritu de la humanidad. [...] ¿Habría podido la humanidad olvidarse de sí misma hasta el punto de renunciar al único privilegio que distingue su animalidad de la de otros animales, al privilegio de perfeccionarse hasta el infinito? (GA I/1, 254-255).

Al contrato le estaba reservado el dominio de los derechos alienables, aquellos que se derivaban de un permiso de la ley moral; su silencio autorizaba a los sujetos a arrogarse una serie de derechos, que, a diferencia de lo ordenado por tal ley, el derecho natural, son susceptibles de renuncia y, por tanto, de intercambio. La gestión de esos derechos compete al arbitrio. El hombre tiene un derecho inalienable a las acciones ordenadas por la ley moral, de cuyo ejercicio no puede abdicar nunca; y tiene un derecho alienable a aquellas acciones no prohibidas, aunque tampoco ordenadas, es decir, indiferentes éticamente, de cuyo ejercicio puede abstenerse de modo unilateral o a cambio de contrapartidas. Nadie puede limitar este segundo tipo de derechos contra la voluntad del sujeto. Por tanto, se blinda no sólo la libertad del obrar moral frente a cualquier instancia coactiva exterior, sino también la del mero arbitrio, peligrando la misma idea de contrato que lleva adosada necesariamente la existencia de un Estado: «Es un gran error creer que el estado natural del hombre es suprimido por el contrato civil; nunca puede ser suprimido, sino que atraviesa y subsiste ininterrumpidamente en el Estado. El hombre en el Estado puede ser considerado bajo diversas *relaciones*», (GA I/1, 277-278.) que se traducen gráficamente en varias circunferencias

inscritas una dentro de la otra. La primera esfera es la de la conciencia moral, que no admite injerencia externa. La ley en nombre de la cual habla el juez invisible de este tribunal es la ley moral. En el segundo ámbito es considerado en sociedad, viviendo entre otros de su misma especie regulados por la ley moral, que en cuanto determina el mundo de los fenómenos se llama derecho natural. Una ulterior y más restringida circunferencia delimita el espacio en que la libertad, dispensada del vínculo de la ley moral, permite al arbitrio estipular contratos. En el interior de esta última circunferencia se sitúa aún otra, que describe un contrato particular de uno con todos y de todos con uno, que se llama contrato civil (o social). La jurisdicción de las circunferencias superiores se extiende a las inferiores y debe ser acatada por éstas:

> El dominio de la conciencia lo abarca todo: el del contrato civil el que menos. A cada uno le debe estar permitido retirarse del centro hacia la periferia, e incluso salirse del dominio del derecho natural, si quiere marcharse a vivir a una isla desierta; pero no sale nunca del dominio de la conciencia, porque no es un animal. Júzguese ahora con qué derecho y autoridad el Estado, cuyo dominio, sin embargo, se reduce al espacio más estrecho, traspasa sus límites y busca invadir el ámbito de los contratos en general, incluso el del derecho natural e, invocando el nombre de Dios, hasta el de la conciencia (GA I/1, 279-280).

Una mera variación en la voluntad de cualquiera de las partes implicadas basta para suprimir el contrato, pues tiene el derecho inembargable a desvincularse del mismo según su albedrío. Aun sin quererlo, Fichte ha escrito la necrológica del contrato:

> Cada uno tiene el perfecto derecho a salirse del Estado tan pronto como quiera [...]. Pertenece a la naturaleza de toda revolución la desvinculación del antiguo contrato y la unión a uno nuevo. Ambas cosas son legítimas, y, por consiguiente, también toda revolución en la que una y otra tengan lugar de forma regular, es decir, en virtud de la libre voluntad (GA I/1, 290-291).

Los *Escritos de revolución* comparten un frente común: la versión hannoveriana (Hannover estaba vinculada dinásticamente a Inglaterra), tradicionalista, del programa del británico Edmund Burke, cuyo principal valedor es August Wilhelm Rehberg, admirador por igual del británico y de Justus Möser. Según este último, ha habido un doble

contrato, uno entre los primeros ocupantes del suelo, hombres libres que pasaron a ser libres propietarios; después, se fraguó un segundo contrato entre estos primeros ocupantes, libres propietarios, y los llegados con posterioridad. Mediante este segundo contrato, los advenedizos están sometidos a los pioneros, y la estratificación de la sociedad es un resultado legítimo e irreversible de esos contratos suscritos en el pasado. Rehberg priva a los contratantes de la posibilidad de revocar su pacto, que deja de ser el acuerdo de voluntades y se erige en juramento de unión inter y transgeneracional. Nada tienen que decir acerca de la organización política sus miembros, pues o bien ya quedó dicho en un estadio remoto de un modo definitivo para todas las generaciones (las cuales han de respetar lo entonces pactado), o bien la sociedad se articula según leyes que se sustraen inexorablemente a la intervención de los individuos, impuestas por el insondable devenir de los pueblos, devenir que los hombres no pueden enderezar de acuerdo con sus expectativas racionales.[14] El peculiar contractualismo fichteano se rebela contra cualquier concepción del pacto que dé por concluida y cerrada la historia del despliegue de la cultura. Si la materia del contrato no puede ser eterna, dictada de una vez para siempre, la provisionalidad de esa materia implica la provisionalidad del contrato; en otros términos, la materia del contrato sólo puede versar sobre contenidos concretos y, agotado el plazo de su cumplimiento o modificada alguna de sus cláusulas, se torna caduco y recusable globalmente. Pero esto conduce a la necesidad de una serie iterativa de infinitos contratos y, con arreglo a la imagen de círculos concéntricos, a un permanente transfuguismo entre el estado civil y el estado natural.

¿Por qué esas reticencias a dotar de eficacia jurídica a la coacción del Estado? El contexto político es esclarecedor. La coerción en manos del paternalismo se ha traducido en censura y represión de las

---

[14] J. Möser, «Über das Recht der Menschheit, als den Grund der neuen Französischen Konstitution», en *Berlinische Monatsschrift* XV (1790), págs. 499-506; E. Burke, *Reflexiones sobre la Revolución en Francia* (1790), Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1978, págs. 237-238, *cf.* 153 y sigs.; A. W. Rehberg, *Untersuchungen über die Französische Revolution*, Hannover y Osnabrück, 1793, vol. I, 8 y sigs., 12 y sigs., 18 y sigs., 51 y sigs., 59 y sigs.; vol. II, 407 y sigs. El burkianismo germano aloja una ideología cómplice del statu quo; de ahí su necesidad de vaciar el contrato de su carga crítica y de reducirlo a un mero pacto de sumisión. No obstante, en descargo del iusnaturalismo hay que subrayar que sus representantes plantean mayoritariamente la idea de contrato no como una explicación histórica de la génesis e institución de los Estados, sino como un método de fundamentación y legitimación de sus leyes.

autonomías privadas. Pero Fichte pretende cuestionar también las prerrogativas feudales y eclesiásticas. El privilegio reposa en un contrato y es siempre revocable por cualquiera de los contratantes. La rescisión unilateral del contrato que el vasallo o el fiel ha concluido con la nobleza o la Iglesia es legítima.

En la *Reivindicación* había denunciado la estrategia del paternalismo consistente en proponer al gobernante como criterio exclusivo de la verdad y de la felicidad de los súbditos. Los sofistas de Alemania apelan a este pacto originario y a la ineludible lealtad de las sucesivas generaciones a los compromisos adquiridos con el Estado. Los burkianos germanos (además de Rehberg, Friedrich von Gentz se subirá pronto a este carro) se obstinan en negar la dinamicidad de las constituciones. Ponen bridas a la razón humana, que por naturaleza tiende a desbocarse, a desarrollarse hasta el infinito. Las aporías surgen cuando la hermenéutica del contrato se cede al arbitrio, el cual puede rescindirlo unilateralmente, y a esta facultad se la denomina derecho inalienable de revolución. Así culmina la infatuación del individualismo, pues se identifica el derecho a la revolución con el derecho a la rescisión unilateral del contrato estatal por parte del individuo. En la *Reivindicación* la revolución se hace imprescindible en contadas circunstancias; es un derecho inalienable que se ejerce *contra* la omisión de la perfectibilidad del hombre alegando la inmutabilidad de sus instituciones. En las *Contribuciones* este derecho es expansivo. La revolución es un medio cultural para alcanzar el fin final: la espiritualidad al margen de la cronología y de la sensibilidad.

Estos corolarios no pasaron inadvertidos a sus coetáneos. La provocación estaba servida. Fichte iba demasiado lejos al escamotear al contrato su carácter democrático como expresión de la voluntad general del pueblo. Su contractualismo golpea, a guisa de un bumerán, al propio contrato. El viajero y poeta danés Jens Baggesen exclama estremecido: «[Fichte] parte de un contrato y el contrato es, según su teoría, 0 + 0; [...] en realidad, el contrato significa para él tanto como nada». Para que una revolución no camufle intenciones involucionistas ha de ser hecha por el pueblo y en favor del pueblo, pero cualquiera puede hacer uso del derecho de revolución, incluso el monarca está legitimado para romper el pacto con el pueblo y gobernar despóticamente —Fichte *dixit*, según Baggesen.[15]

En su obligado retiro en Osmannstadt, a causa de sus problemas en Jena por las clases dominicales y por las hermandades estudianti-

[15] FG 1, 83, 92-94, 119.

les, junto al ambiente caldeado por la pérfida revista *Eudämonia*, redactará su célebre carta a Baggesen, donde establecerá una identidad perfecta de inspiración entre la *Doctrina de la Ciencia* y el régimen político francés, e incluso entre aquélla y sus *Escritos de revolución* —aunque el Yo situado en la meta de la cultura en 1793 no será todavía el que se erigirá en principio supremo de su filosofía en 1794—. En abril o mayo de 1795 le decía al vate:

> Mi sistema es el primer sistema de la libertad. Lo mismo que esta nación [Francia] liberó a la humanidad de las cadenas materiales, mi sistema la liberó del yugo de la cosa en sí, de las influencias exteriores —que lo tenían más o menos encadenado en todos los sistemas habidos hasta ahora, incluso en el kantiano— y sus primeros principios hacen del hombre un ser autónomo. La *Doctrina de la Ciencia* ha nacido durante los años en que la nación francesa hacía triunfar, a fuerza de energía, la libertad política; ha nacido tras una lucha íntima conmigo mismo y contra todos los prejuicios arraigados en mí, y sin esta conquista de la libertad no habría nacido; debo al valor de la nación francesa haber sido elevado aún más alto, le debo haber estimulado en mí la energía necesaria para la comprensión de estas ideas. Mientras escribía una obra sobre la Revolución, los primeros signos, los primeros presentimientos de mi sistema surgieron en mí como una especie de recompensa. Así pues, este sistema pertenece ya en cierta medida a la nación francesa. La cuestión es saber si quiere apropiárselo abierta y oficialmente, dándome los medios para construirlo.[16]

Los medios a los que se refiere —en realidad, medios de subsistencia— los explicita en los dos borradores disponibles de esta carta, pues tiene la intención de solicitar al Gobierno francés una pensión, una renta honorífica vitalicia a fin de concluir y completar su obra.[17] La *Doctrina de la Ciencia* puede ser la filosofía oficial de la Revolución y la República francesas. Esta declaración precisa algunas observaciones para aquilatar las relaciones con el jacobinismo. En primer lugar, para calibrar el auténtico sentido de la carta, es relevante no olvidarse de quién es el des-

[16] GA III/2, 298. Cinco años más tarde, de una manera más sobria pero igual de rotunda, lo reitera a Reinhold: «Mi sistema es desde el principio hasta el final sólo un análisis del concepto de libertad, y la libertad no puede ser contradicha dentro de este sistema, en la medida en que no cabe añadir ningún otro ingrediente» (carta del 8 de enero de 1800, GA III/4, 182).

[17] Además, agrega: «Nunca llevaría otro título que no fuera el de ciudadano francés, si esa nación quisiera concedérmelo» (GA II/2, 298, 300).

tinatario. Se trata de Jens Baggesen, con contactos directos y excelentes tanto con la República helvética como con la gala, donde era bien recibido en el círculo alemán de Emmanuel-Joseph Sieyès en París. Nunca hubiera dirigido esa misma carta a Goethe, por ejemplo, ante el cual tuvo que comprometerse, al aceptar la cátedra de Jena, a no proseguir el camino de los *Escritos de revolución*. Íntimamente, lo que no era una fabulación suya dada la campaña de la revista conservadora *Eudämonia* y la desconfianza de las autoridades sajonas, Fichte se sintió siempre en esa universidad cercado y acosado, y quizá pretendió aprovecharse ante el gobierno francés de su fama de revolucionario. En suma, no podemos excluir cierta dosis de *oportunismo* en su declaración al poeta danés.

En vista del panorama y teniendo en cuenta la fuente de sus males, ¿por qué no utilizar tan malditas obras como tabla de salvación en un momento apurado, como será el de su abandono temporal de Jena en 1795 hostigado por varios frentes o sobre todo el de la querella del ateísmo en 1799? Si era considerado un proscrito en Alemania, ¿por qué no rentabilizar su fama de jacobino ante la nación vecina y las provincias alemanas que se sentían solidarias con el proyecto francés? ¿Qué mejor que confesar su situación y sus intenciones a un influyente y ubicuo personaje con contactos en países donde se celebraba al autor perseguido? El propio Baggesen había dedicado a las *Contribuciones* extensos comentarios y en ellos sobresale a menudo la relación de las tesis del filósofo con los asaltantes de la Bastilla, e incluso el fichteanismo político se le antojaba más audaz y temerario que el de los clubes parisinos, tachándolo de *sans-culottismo* a priori.[18] En cualquier caso, no será el proteico literato nórdico quien le facilitará las vías de acceso más directas con las repúblicas libres, sino antiguos alumnos suyos de Jena, atraídos precisamente a esta universidad por la militancia democrática (en aquella época «demócrata», otro término empleado con ambigua laxitud, equivalía a jacobino) del flamante profesor.[19]

Ya hemos aludido a los méritos y deméritos anteriores a su ingreso en la meca universitaria, que darán lustre a la vez que deslucirán —dependiendo de la coyuntura y de quienes los valoren— su hoja de servi-

[18] FG I, 94. Baggesen establece una simetría entre el *sans-culottismo* a priori fichteano imperante en Alemania y el *sans-culottismo* a posteriori de Francia (I, 435).

[19] Algunos de sus alumnos ejercían también como agentes secretos y emisarios del gobierno francés (A. Ruiz, «Universität Jena Anno 1793/94. Ein jakobinischer Student und Geheimagent im Schatten Reinholds und Fichtes», en *Revolution und Demokratie in Geschichte und Literatur. Festschrift für Walter Grab zum 60. Geburtstag* [ed. de I. Geiss y J. H. Schoeps], Duisburgo, Walter Braun Verlag, 1979).

cios en Jena. En apenas un par de años, pasó de ser un don nadie a tener una cátedra en «uno de los reductos más notables de la ciencia», donde, «en tan pequeño espacio, se reunían las más brillantes lumbreras».[20] La producción de Fichte no comenzó en 1794, con su bautismo académico y la invención de la *Doctrina de la Ciencia*, como suele dictaminar el tópico, sino que en la etapa previa se fueron perfilando los polos de una dialéctica que sería el marbete de toda su obra filosófica: sistema de la necesidad y sistema de la libertad, dogmatismo e idealismo, especulación y vida, popular y científico...

De los años dorados a los años de plomo de Jena

La llegada de Fichte a Jena tuvo como preludio la de Schiller en el año del estallido de la Revolución francesa. Goethe, que desde 1775 vivía en Weimar, la Atenas alemana, había abogado por su nombramiento como catedrático, aunque por entonces su relación fuera más bien distante. Schiller veía a Goethe menos como el «príncipe de los poetas» que como un «servidor de los príncipes», por usar una jerga que por entonces prodigaba el dramaturgo e historiador. El filósofo comulgaba con la visión de las cosas propia de Schiller, aunque en 1795 se malquistarán por la denominada «disputa de *Las Horas*», *Die Horen*, la revista dirigida por el autor de *Los bandidos*.

La Universidad de Jena es hoy una de las universidades alemanas más pequeñas, pero a comienzos del siglo XVIII era, con 1.800 estudiantes, la mayor de todas. A esta etapa, no obstante, siguió una fase de decadencia. Alrededor de 1770 alcanzó su máximo declive, pues estuvo al borde de la quiebra; su estructura y sus métodos de enseñanza se habían quedado anticuados y el número de estudiantes matriculados descendió vertiginosamente. Sin embargo, junto a Halle y Gotinga, continuaba siendo una de las grandes universidades del Imperio. Que se pudiese detener la decadencia y comenzase un nuevo apogeo a finales del siglo hay que agradecerlo especialmente a la política del ducado de Sachsen-Weimar-Eisenach, que, entre los cuatro pequeños estados protectores de Turingia, asumió la principal carga financiera. Desde 1775 gobernaba allí Carl August, amigo de Goethe. El consejero gubernamental Voigt, en estrecha colaboración con el poeta, ganó cada vez mayor influencia. Él mismo había estudiado en

[20] Madame de Staël, *Alemania*, Madrid, Espasa Calpe, 1991, pág. 48.

Jena y conocía bien sus necesidades. Voigt se afanó por contratar a jóvenes y prometedores académicos con nuevos métodos e ideas, conformes, además, con el escaso sueldo que podía ofrecerles. Medicina y jurisprudencia contaban con figuras de renombre, como el anatomista Justus Loder y el jurista Gottlieb Hufeland. No obstante, la facultad que se mostró más atractiva fue la de filosofía, porque antes que ningún otro lugar se dedicó al estudio de Kant. Ya en 1784 el catedrático de poética y elocuencia Christian Gottfried Schütz, y en el semestre de invierno de 1785-1786 el *Privatdozent* Carl Christian Erhard Schmid impartieron cursos sobre el pensador de Königsberg. Poco después, C. L. Reinhold —un antiguo pastor vienés que vivía en Weimar— publicó, en la revista literaria *Der Teutsche Merkur* de Christoph Martin Wieland, sus *Cartas sobre la filosofía kantiana*, que le valieron la fama de que nadie podía interpretar mejor al maestro. En 1787 Reinhold fue designado catedrático en Jena. Sus lecciones sobre Kant eran muy concurridas; acudían a sus clases 600 de los 800 alumnos matriculados. Jena se convirtió en la capital kantiana, toda vez que también allí se editaba desde 1785 la *Allgemeine Literatur-Zeitung*, cuyos editores, Schütz y Hufeland, eran kantianos de pro y convirtieron su revista en la principal gaceta de reseñas del criticismo.

En Alemania, muchos ciudadanos celebraban apasionadamente los acontecimientos en el país vecino y la libertad de los «nuevos francos». Los príncipes reaccionaron cada vez más nerviosos. En el verano de 1792 se agravó la situación en Europa. Las tropas del Antiguo Régimen intentaron detener sin éxito a las de la «Francia libre», que pronto alcanzaron el Rin. Dominaban el miedo y la censura. Los gobernantes en Weimar presionaron a todos los profesores, y en Prusia se procedió contra la emblemática *Allgemeine Literatur-Zeitung*. Pero no sólo las circunstancias políticas, sino también las pecuniarias causaban inquietud en la universidad. Se atrajo a gente joven para ocupar puestos académicos, pero no podían brindarles nada para conservarlos. Cuando se hacían un nombre se iban a una universidad mejor dotada. Así perdió Jena a Reinhold en favor de Kiel. Voigt pensó como sucesor en el joven Fichte, que vagabundeaba por Alemania, aunque sabía que era el autor de dos panfletos radicales anónimos, aparecidos tras la decapitación de dos cabezas reales y cuando buena parte del estamento docto, asustado por los derroteros que habían seguido los insurrectos, empezó a cantar la palinodia. Sin embargo, Goethe y Schiller apoyaron el nombramiento del filósofo. Preventivamente Voigt preguntó a Hufeland:

«¿Es Fichte suficientemente inteligente para moderar sus fantasías democráticas?» (FG I, 77).

Desde mayo de 1794 Fichte impartió lecciones públicas sobre «Moral para sabios». Los estudiantes acudieron a raudales. El joven Hölderlin, que desde noviembre estaba en la ciudad universitaria, lo describió como «el alma de Jena». Su acogida fue muy calurosa, de lo cual se jactaba Fichte en una carta a su esposa: «El auditorio más grande en Jena se quedó demasiado pequeño. El vestíbulo entero y el patio estaban llenos; la gente estaba sobre las mesas y los bancos, las cabezas de unos pegadas a las de otros. [...] Es verdad que los estudiantes tenían un prejuicio general en mi favor que seguramente no he destruido mediante mi presencia personal» (GA III/2, 115). Con el paso del tiempo, sus clases seguían estando repletas, y a menudo se encontraba con un aforo de 500 personas. Eran los días del «Romanticismo temprano» *(Frühromantik)*. En 1796 se instaló allí August Wilhelm Schlegel, acompañado de su mujer, la brillante, bella y emancipada Caroline Schlegel. Con su hermano Friedrich llegó Dorothea Veit, hija del insigne filósofo Moses Mendelssohn, con la que convivía sin estar casados. August Wilhelm traducía a Shakespeare; su hermano, inspirado por Dorothea y Caroline, escribía su novela vanguardista *Lucinda*; Novalis, en pos de la flor azul, *Enrique de Ofterdingen*; Tieck, cuentos demoníacos. La pequeña Jena se convirtió en una metrópoli espiritual. En 1801 se disolvió el círculo. August Wilhelm se retiró a Berlín; Friedrich, a París. Novalis murió a los veintiocho años de edad. Schelling, con una cátedra desde 1798, fue nombrado profesor en Würzburg. Brentano y Tieck también abandonaron el valle del Saale.

Pero antes se desencadenó la disputa del ateísmo. Fichte infundió sospechas desde el comienzo a las huestes reaccionarias. Ya en 1794 Voigt escribió a Goethe: «Los consejeros de la corte Krüger y Vogel [...] han propalado aquí con mucho empeño qué clase de pérfido jacobino es Fichte, que en sus lecciones públicas ha afirmado que en diez o veinte años ya no habrá ni reyes ni príncipes» (FG I, 122). El consejero suplicaba ayuda para persuadirlo de que «dejase de lado la política como una especulación ingrata» (FG I, 97).

En 1798 el filósofo fue acusado de propagar en Jena el ateísmo. El reproche iba en principio dirigido contra F. K. Forberg, que en el *Philosophisches Journal* había designado la existencia de Dios como incierta. Fichte y Friedrich Emmanuel Niethammer, los editores de la revista, se negaron a ejercer de censores. En un artículo, Fichte equiparó el orden moral del mundo a Dios. A continuación el consistorio superior de Sajo-

nia atacó a los tres herejes a causa de «manifestaciones ateas de lo más burdas». El gobierno de Dresde amenazó con prohibir a sus súbditos estudiar en Jena. En Weimar fueron presa del pánico y el 29 de marzo de 1799 despidieron a Fichte. El filósofo había presentado un *Escrito de justificación* en el que desvelaba los verdaderos motivos de su persecución: «Para ellos soy un demócrata, un jacobino [...]. No es mi ateísmo lo que persiguen judicialmente, sino mi democratismo».[21]

Fichte había acordado con otros colegas de parecidas convicciones que, en caso de que fuese recortada la libertad de cátedra en la universidad, dejarían Jena. Tal éxodo no se produjo de inmediato, pero sí con posterioridad. Se marcharon los médicos Justus Christian Loder y Johann Friedrich Hufeland, los juristas Gottlieb Hufeland y P. J. Anselm Feuerbach y también Christian Gottfried Schütz. La *Allgemeine Literatur-Zeitung* se trasladó a Halle. En 1799, casi todos los estudiantes firmaron una petición: «Con él [Fichte] perdemos un fin capital de nuestra estancia aquí». En el plazo de un año, de 1799 a 1800, descendió el número de los matriculados un 41%.

La «Doctrina de la Ciencia» y sus vástagos

El éxito apoteósico de los cursos de Fichte tiene difícil parangón en su época e incluso en nuestros días. Atraía como un imán a la juventud de aquel tiempo y su ascendencia sobre los estudiantes llegó a ser temida: «Desgraciadamente —dirá Goethe— [Fichte] se limita a tratar sólo con chicos jóvenes que le están demasiado subordinados» (FG 1, 243). Además, su generación representa un punto de inflexión en la enseñanza universitaria, que de centrarse en la exégesis de libros canónicos pasa a convertirse en fragua y laboratorio de las propias cosmovisiones, encarnando paradigmáticamente el axioma humboldtiano de la unidad entre docencia e investigación. Una cuota importante en el estrellato de Fichte estriba en la fama que le precedía y en su actitud retadora y hasta provocadora, particularmente seductora para los discentes, pero su triunfo clamoroso obedece a los contenidos de sus lecciones y seminarios. En su cátedra se congregaban estudiantes y oyentes procedentes de distintos estados alemanes y extranjeros. Este

[21] La Red Ibérica de Estudios Fichteanos ha auspiciado una espléndida edición de esta importante disputa: J. Riveras de Rosales y O. Cubo (eds.), *La polémica sobre el ateísmo. Fichte y su época*, Madrid, Dykinson, 2009, págs. 233-234.

hombre y su discurso fascinaban a la vez que obligaban a una extrema concentración. Mientras unos se entusiasmaban con él, otros se mofaban de las monstruosas palabras con que horneaba su lenguaje, tergiversándolas jocosamente o desprestigiándolas con malicia. No encaraba meramente una materia erudita, sino un asunto pensado, de cuya exigencia no había cómo escapar. Las anteojeras caían de los ojos, se desvanecían verdades inculcadas o asumidas con ligereza.

Obra y escándalos del Fichte de Jena

Fichte llegó a Jena en mayo de 1794, poco antes del comienzo del semestre de verano. Había dedicado los primeros meses primaverales a elaborar su nuevo sistema[22] y a redactar una especie de prospecto que sirviera de iniciación a dicho sistema *(Sobre el concepto de la Doctrina de la Ciencia)*. Pero, dada su voluntad de abrirse a toda la comunidad universitaria, compaginó las clases privadas técnicas, en las que desmenuzaría su alambicada doctrina filosófica, con un curso de lecciones públicas. Estaba tan convencido del éxito de audiencia que, incluso antes de que se le notificase su nombramiento oficial, ya reclamaba el aula asignada a su predecesor Reinhold: «Sé que es espaciosa, pero soy lo bastante presuntuoso para proceder como si estuviera seguro de llenarla. Para una serie de lecciones públicas convendría escoger un asunto de interés general» (GA III/2, 56). El escogido fue la «Moral para sabios». Fichte fijó como horario de sus lecciones públicas los viernes por la tarde de seis a siete. La primera la dictó el 23 de mayo.

La autoría de los *Escritos de revolución* le perseguía como un estigma, y el insólito eco de sus lecciones alimentó los recelos de sus contrincantes, que desde entonces no cejaron en sus invectivas. Ya no podría sustraerse a su leyenda jacobina. Pronto empezó a circular el rumor de que desde su atril lanzaba soflamas subversivas. Estas insidias buscaban predisponer a la corte contra él: «Casi estoy decidido a escribir al mismo Fichte para preguntarle si se puede oponer a esas habladurías un *No* seguro, porque para mí es de suma importancia apoyar ante el príncipe serenísimo una buena opinión de la persona y el carácter de Fichte» (carta de Voigt a Hufeland del 18 de junio, FG I, 124).

El propio filósofo comenzó a percibir su situación como peligrosa y por eso escribió a Goethe, en su calidad de hombre político en

[22] La primera exposición semipública de dicho sistema se produjo en las lecciones que impartió en el cenáculo de Lavater de Zurich, entre el 24 de febrero y el 26 de abril.

Weimar, para denunciar las infamias y necedades que los conspiradores estaban difundiendo. Aunque no se avino a hacer concesiones en materia de principios, se comprometió a no abordar en el futuro inmediato temas políticos:

> No enseño política, pues no he sido llamado para eso. Pero impartiré un curso de derecho natural acorde con mis convicciones, *cuando corresponda según mi plan docente*. [...] Obro este medio año conforme a reglas según las cuales obraré siempre, y obraré siempre tal como obro este semestre. No tengo una *moral particular para el verano* ni una *moral particular de invierno*. [...]
>
> ¿Puede y quiere el príncipe, a quien yo me he confiado, protegerme? [...]. *Pero* en mis *lecciones* no puedo cambiar nada; y si no son autorizadas, tienen que serme prohibidas de manera *absoluta y pública*. *Debo* decir, y así lo *haré*, lo que *considero* verdadero según mis mejores investigaciones. Puedo equivocarme, les digo diariamente a mis oyentes que puedo equivocarme; pero sólo puedo ceder a *fundamentos racionales*. [...] No he dado ningún paso para alcanzar la fama que he obtenido. Me conocían cuando me llamaron; se sabía qué escritos me serían atribuidos; se sabía qué opinión se había formado el público de mí (GA III/2, 147-149).

Fichte recaba el apoyo de la corte e insinúa que sin esa garantía regresará a Suiza: «*Defenderme* no puedo, pues no estoy *acusado*; sólo he sido *calumniado falsamente*» (GA III/2, 154). Precisamente un quinquenio después, sí será inculpado (de democratismo, esto es, de jacobinismo, según el propio encausado) y por tanto deberá defenderse. Lo hará en su *Escrito de justificación jurídica frente a la acusación de ateísmo*. La aparición, por tanto, de las cinco primeras lecciones sobre *De officiis eruditorum* obedeció a factores externos. Debía desmentir los aviesos bulos arrojados sobre su persona.[23]

Pero los incidentes relacionados con las lecciones sobre «Moral para sabios» no terminaron ahí. A esta primera crisis —preludiada por una controversia con un colega—[24] le sucedieron otras dos que fueron ga-

---

[23] A pesar de la presión de sus detractores continuó impartiendo sus lecciones públicas durante los semestres de verano y de invierno, si bien ya no las publicó.

[24] Fichte realizó una censura del kantiano C. C. E. Schmid en la reseña de *Creuzer*, de finales de 1793. Las relaciones entre ambos sufrieron diversos altibajos, pero la imposible reconciliación se evidenció, a la postre, en el ensayo fichteano *Comparación entre el sistema del profesor Schmid y la Doctrina de la Ciencia*. D. Breazeale ha perge-

nando en intensidad. Disipados los rumores sobre el contenido revolucionario de sus lecciones públicas, o al menos asegurado el apoyo de la corte (primera crisis), se desató de inmediato la segunda crisis, que se refiere al horario de la continuación de sus lecciones públicas durante el semestre de invierno de 1794-1795. Para tener la máxima audiencia posible buscó una franja horaria que no colisionara con otras lecciones o actividades universitarias. La más propicia parecía ser el domingo por la mañana, después de los servicios religiosos en la iglesia municipal y antes de los que tenían lugar en la capilla universitaria. El peligro de solapamiento era evidente, y sus adversarios resucitaron su fama de «enemigo del trono y del altar». Jaleados por la histérica revista conservadora *Eudämonia o la felicidad del pueblo alemán*, lo acusaron de pretender sustituir la religión cristiana por el culto a la razón. Fichte, por el fin edificante de sus discursos morales, los consideraba especialmente idóneos para la jornada dominical, convencido de no contravenir ninguna ley académica ni observancia de la Iglesia protestante. Los inauguró el 9 de noviembre. *Eudämonia* no cejó de imputar a Fichte ínfulas de querer ser el Robespierre germano por la tentativa de convertir sus lecciones filosóficas en un templo de la razón. El consistorio local lo denunció por perturbar el culto religioso. El duque instó la apertura de una investigación de los hechos y ordenó la suspensión temporal de las lecciones dominicales. Fichte se aprestó de inmediato a redactar una réplica, en la que hacía constar que, según sus propias pesquisas, el horario dominical para lecciones no carecía de precedentes ni infringía estatuto alguno. Además, teniendo en cuenta que su objetivo era la inculcación de la virtud, parecía muy oportuna su exposición dominical. Envió su informe al senado universitario, que, al igual que el duque, amparó al filósofo frente a los falsos cargos. El decreto exculpatorio del 28 de mayo de 1795 modificaba el horario de las lecciones y lo trasladaba a la tarde, una vez finalizados los oficios religiosos. Pero no pudo retomarlas sosegadamente, pues los disturbios provocados por las órdenes estudiantiles, con agresiones a la propia familia de Fichte, precipitaron su definitiva suspensión cuatro semanas antes de acabar el semestre invernal. Las fraternidades estudiantiles, que se oponían a quienes tachaban de «filisteos» —esto es, todos aquellos ciudadanos que no estudiaban o que ya habían terminado sus estudios y no estaban sometidos a la vida académica—, hacían gala por aquel entonces en muchas ciudades alemanas

---

ñado la teoría de las tres crisis de Jena en *Fichte. Early Philosophical Writings*, Ithaca, Cornell University Press, 1988, pág. 23 y sigs.

de un libertinaje social. Los estudiantes se veían a sí mismos como facultados para cualquier impertinencia, y las fraternidades, «con sus rituales, su arrogancia, afición a la bebida y a los duelos, y su virulento nacionalismo acompañado de antisemitismo, cultivarían unos principios y estructuras feudales que tendrían una profunda influencia, generalmente perniciosa, en la sociedad alemana del siglo XIX».[25]

Esta tercera crisis abocó a Fichte a una especie de autoexilio en Osmannstadt. Fichte no fue un objetivo gratuito de esta embestida, ya que se involucró en una cruzada contra esas hermandades. Aunque oficialmente prohibidas, tres de ellas seguían existiendo semisecretas en Jena, no sólo induciendo a sus miembros a llevar una vida de crápula, sino manteniendo y propagando la más vulgar disipación también en la universidad y en la ciudad. Formaban grupos de alborotadores (una suerte de bandas callejeras), que recurrían con frecuencia a la intimidación y la violencia, y constituían una amenaza pública. El propio título de sus discursos, «Moral para sabios» (entendido aquí como un código deontológico para la comunidad universitaria), significaba una confrontación con quienes obstaculizaban ese empeño. La campaña de Fichte se topó con la reacción violenta de estos estudiantes, que llegaron a agredir a su esposa y a su suegro, y a atacar su misma casa.[26] Al no encontrar en las autoridades municipales y universitarias —resentidas por la actitud de Fichte de interceder directamente entre la corte y las hermandades— la voluntad de acabar fulminantemente con esta insidiosa campaña, se dirigió de nuevo al poder áulico para reclamar seguridad y, mientras tanto, se refugió en los alrededores de Weimar. Suspendió los cursos del semestre de verano de 1795, a la espera de que la situación mejorara y fueran castigados los responsables del asedio. Este retiro, sin embargo, benefició intelectualmente a Fichte, que por fin pudo atender proyectos filosóficos que había ido relegando. Completó dos importantes tratados, aparecidos en el verano de 1795: la segunda

[25] R. Sala, *El misterioso caso alemán. Un intento de comprender Alemania a través de sus letras*, Barcelona, Alba, 2007, págs. 122-126.

[26] Aquí Goethe se permitió una chanza de pésimo gusto por las circunstancias dramáticas que vivía Fichte y porque en *Poesía y vida* describe el espectáculo deplorable que ofrecen esos grupúsculos. Refiriéndose al lanzamiento de una piedra que impactó en una ventana de la vivienda del profesor, Goethe ironizó acerca de ese incidente, asegurando que era el camino más desagradable posible para convencerse de la existencia del No-Yo (FG 1, 262). La crónica de estos infaustos acontecimientos, desde el punto de vista de Fichte, está consignada en un informe de autojustificación de su abandono de Jena cuyo título reza *Informe para rendir cuentas al público de su alejamiento de Jena en el semestre de verano de 1795*.

parte del *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia* (la primera fue publicada en el verano de 1794) y el *Esbozo del carácter distintivo de la Doctrina de la Ciencia con respecto a la facultad teórica*. Se allegó de nuevo al material de sus discursos sobre «Moral para sabios», imprimiéndoles una forma epistolar en *Sobre el espíritu y la letra en la filosofía. En una serie de cartas*, que desencadenó una agria polémica con Schiller, al rechazar éste su publicación en la revista *Die Horen*.[27] Sin embargo, el foco de su atención durante su forzada estancia en Osmannstadt lo constituyó el derecho natural.

Escepticismo como partera de la «Doctrina de la Ciencia»

El 8 de septiembre de 1794 Schiller había escrito a Johann Benjamin Erhard: «En las lecciones públicas que da Fichte, ha esparcido magníficas ideas que contienen una aplicación de sus principios supremos a los hombres en la sociedad» (FG 1, 148). Fichte había dedicado ese curso a transferir los principios bosquejados en Zurich y elaborados en sus lecciones privadas de Jena a la cuestión del destino del sabio, del hombre en sí y en la sociedad. Pero esos principios ya no eran sin más ni las premisas de Kant ni su aplicación. En la relación asimétrica entre el maestro y el discípulo algo había cambiado. El espectro del escepticismo había hecho mella en el criticismo, que dejó de percibirse como un sistema invulnerable. Su encuentro con el escepticismo fue la partera de la *Doctrina de la Ciencia*.

Situamos los *extractos* de las *Críticas* kantianas, el *Ensayo de una crítica de toda revelación* y los *Escritos de revolución* en un período de la biografía de su autor en el que demostraba un apego incondicional a la filosofía kantiana, en cuyo recinto, una auténtica fortaleza inexpugnable, se mostraba seguro y confiado. No obstante, un testimonio epistolar de finales de febrero de 1793 (cuando ya tenía redactados algunos de los opúsculos antes mencionados) nos descubre una inquietante y todavía difusa duda acerca de la invulnerabilidad del criticismo:

> Se me presentó una duda que se refería nada menos que al primer principio, duda que en las presentes circunstancias me era necesario postergar hasta un momento más oportuno, pero que, en el caso de que no fuese despejada, destruiría toda la filosofía reemplazándola por un es-

[27] Una reelaboración de dos de sus controvertidas lecciones públicas sí fue acogida en esa misma revista: «Sobre el estímulo y el incremento del puro interés por la verdad», redactada en el semestre de invierno de 1794-1795.

> cepticismo más funesto y más duro que el definitivamente refutado de Hume. Ahora bien, yo prefería incluso éste antes que un sistema que no se mantiene (GA III/1, 373-374).

La voz de alarma ya estaba dada. Sería después del verano cuando, sin más dilación, se puso a clarificar ese súbito desasosiego del invierno, pues, merced a la insistencia de su editor, dedicó el estío a terminar un tanto precipitadamente el segundo fascículo de las *Contribuciones*. La actividad reseñadora de Fichte en la segunda mitad del año fue frenética. Le interesaba todo aquello que podía reavivar un escepticismo nuevo que naciera de la misma matriz que había superado el escepticismo de los empiristas, esto es, un escepticismo que erosionara la filosofía kantiana. ¿Dónde encontrar lo que buscaba? Eligió cuidadosamente sus objetivos. Enesidemo, seudónimo de Gottlob Ernst Schulze, fue decisivo. Este escéptico estaba dotado de una gran capacidad para sintetizar todas las dudas que se habían ido acumulando acerca de la solidez del pensamiento kantiano, como probará en *Enesidemo o sobre los fundamentos de la filosofía elemental del profesor Reinhold de Jena* (1792).

Jacobi desempeña un papel crucial entre bambalinas. Para él toda filosofía coherente y sistemática (y la spinoziana es su paradigma) debe acabar siendo atea y amoral (luego es un antimodelo). Si mediante su refutación del spinozismo, de la filosofía misma, había exigido que ésta, para ser digna de semejante título (e indigna por no ser solidaria con las aspiraciones más genuinamente humanas), debía ser fundacionalista, es decir, había de partir de un único principio y desplegarse mediante el encadenamiento deductivo del resto de sus proposiciones, el kantismo no parecía un buen candidato para cumplir los requisitos jacobianos. El principal obstáculo reside en su inextirpable dualismo, en la distinción entre un pensamiento legislador y una sensibilidad receptiva, pero la fuente de esa escisión era la hipótesis de la cosa en sí, una hipótesis necesaria a la vez que fatídica para la *Crítica de la razón pura*. Kant admite el hecho de la afección de los objetos, pero ¿de qué objetos? Si se trata de los fenómenos, se contradice, porque suele hacerlos el resultado y no la causa de la afección; si se trata de las cosas en sí, vuelve a contradecirse, dado que son simples ideas de la forma subjetiva de pensar, sin capacidad alguna de afectar a nuestra sensibilidad. La ambigüedad del fenómeno revela la vigencia de dos principios incondicionados, la subjetividad y la cosa en sí, que malogran cualquier ensayo filosófico monista. El fracaso

del kantismo consiste en la imposibilidad de deshacerse de esa dualidad sin propiciar su propia implosión: «*sin* aquel presupuesto [que los objetos, en definitiva, las cosas en sí, impresionan a los sentidos] no se puede entrar en el sistema, y *con* ese presupuesto no podemos permanecer en él». El desafío que lanza es profético: «El idealista trascendental debe tener el coraje de profesar el idealismo más radical que jamás haya sido enseñado, y que incluso no tema exponerse al reproche de profesar un egoísmo especulativo».[28]

Los retos que Jacobi había planteado los asumirá, aunque con bastante desatino, el antecesor de Fichte en Jena, Reinhold. A partir de sus *Cartas sobre la filosofía kantiana* (1786-1788) reiterará que dicha filosofía debe completarse con una filosofía elemental. Pretendía erigir la filosofía en una ciencia, valiéndose de un fundamento universal. Ese principio único y primero, irreductible a otros, y al cual se vinculan todos los demás, debía ser un *hecho (Faktum, Tatsache)*, es decir, no podía estar ligado a una experiencia determinada ni necesitaba de ningún razonamiento para ser reconocido como verdadero. Descubre tal hecho en la conciencia *(Bewußtsein)*. Su *Ensayo de una nueva teoría de la facultad humana de representación* (1789) afirma que el sujeto distingue en la conciencia la representación del sujeto y el objeto, y la relaciona con ambos. El sujeto aportaba la forma de la representación y el objeto la materia, pero ésta a su vez era dada por la cosa en sí.[29] Recordemos la crítica a Reinhold de un pirrónico impenitente, Salomon Maimon (al igual que Jacobi, fuera del serrallo filosófico, si bien la situación acomodada de éste contrasta con la indigencia del judío): lo irrepresentable (lo incognoscible) continuaba siendo la condición de posibilidad del hecho de la representación, el fundamento del conocimiento. Seguían actuando en el seno del siste-

[28] «David Hume über den Glauben: oder Idealismus und Realismus», en *Friedrich Heinrich Jacobi Werke*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, vol. II, págs. 303-304, 310.

[29] C. L. Reinhold, *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, pág. 210 y sigs., 244, 248-249; *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen*, 1790, I. Bd., págs. 94, 143 y sigs., 167 y sigs., 184-186, 267 y sigs., 424 y sigs.; *Über das Fundament des philosophischen Wissens*, 1791, págs. XIII-XIV, 3 (reimpr. Meiner, Hamburgo, 1978). El proyecto reinholdiano estaba avalado por el propio fundador del criticismo, quien había dicho que la *Crítica de la razón pura* era sólo una propedéutica a la metafísica, sus prolegómenos (B XXII-XXIII, XLIII, A 11-13 / B 24-27). La empresa reinholdiana parecía legitimada por ciertos textos de la primera *Crítica* kantiana (A 320 B 376-377, A 15 / B 29, A 50-51 / B 74-75, A 649-650 / B 677-678).

ma reinholdiano, prolongación natural de la ortodoxia kantiana, dos principios antagónicos, la espontaneidad del sujeto y lo absolutamente opaco a ella. La ontologización de la cosa en sí y la axiomatización del concepto de sistema tienen como consecuencia que la única filosofía solvente es el escepticismo, pues sus alternativas son intentos truncados que se construyen sobre la base ilusoria de un primer principio que no es tal, incapaz de acoger en su radio de acción a la cosa en sí o de desterrarla definitivamente.

Un tema típicamente teórico, gnoseológico, se ha filtrado en la parte práctica y ha desvanecido el sueño reinholdiano, porque «quien quiere hacer de la representación lo genérico de lo que acontece en el alma humana, si es consecuente, no puede saber nada de la libertad, del imperativo práctico. ¡Es necesario que se convierta en un fatalista empírico!» (GA III/2, 28). No habría posibilidad de representación de la libertad, porque todas las representaciones están regidas por la ignota cosa en sí. He aquí la clave de la génesis de la *Doctrina de la Ciencia*. Las reseñas que hará entonces y las *Meditaciones personales acerca de la filosofía elemental* dejarán expedito el camino para el nuevo sistema (no es gratuito el título cartesiano de estos apuntes).

La reseña no constituye un género menor, sino que sirve de pretexto para un serio y apasionante debate filosófico. A finales de octubre de 1793 publica sendos comentarios críticos de los libros *Consideraciones escépticas sobre la libertad de la voluntad en relación con las más recientes teorías sobre ella*, de L. Creuzer, y *Sobre la bondad moral por benevolencia desinteresada*, de F. H. Gebhard. En uno plantea el problema de la conciliación entre la causalidad de la naturaleza y la libertad, entre la voluntad empírica y la inteligible. En el otro se pregunta por el origen del sentimiento moral. En resumen, siempre que la sensibilidad sea irreductible a un principio supremo, estará vedada la libertad, nos acechará el *Naturfatalismus* y habrá que plegarse al escepticismo de Maimon (la imposible concordancia entre las leyes de la subjetividad y lo dado por la sensibilidad, y la enigmática realización sensible de la razón), de Enesidemo (la impotencia de la filosofía para devenir sistema, porque no puede encontrar un principio primero y siempre ha de apelar a la cosa en sí) y sus secuelas morales (que no habrá libertad hasta que el objeto sea su producto, hasta que aquélla se convierta en principio supremo y sirva de fundamento a la esfera fenoménica en su totalidad, a la forma y a la materia).

La *Reseña de Enesidemo* completa la trilogía de recensiones del último tercio de 1793, y es tanto una síntesis de las conclusiones de sus dos

breves trabajos anteriores, como la punta del iceberg de las *Meditaciones*,[30] las cuales están relacionadas con las conferencias que pronunció en Zurich ante un auditorio privado de amigos. Se ha producido un giro importante en la actitud de Fichte hacia Kant (y hacia su desarrollo natural, la filosofía elemental reinholdiana). Su tarea ya no consiste en popularizar y explicar el criticismo, ni siquiera en aplicarlo tal como está; ahora le ha arrebatado protagonismo a su maestro, pretende haberlo superado, y su anterior vocación de divulgador cede ante una urgencia especulativa: hacer de la filosofía kantiana un sistema científico infranqueable para el escepticismo.

Los cimientos de la «Doctrina de la Ciencia»: de la teoría a la práctica

En el sistema en ciernes, la conciencia (también llamada inteligencia en las *Meditaciones*) es bipolar, intencional: en la conciencia, el Yo es opuesto a un No-Yo. Esa síntesis nos define como espíritus finitos, y su posibilidad remite a un principio más elevado, a una «acción originaria» *(Tathandlung)*, el Yo absoluto. Ese acto primigenio queda especificado como un *ponerse (Sich Setzen)*, la acción por excelencia del Yo absoluto, mediante la cual se establece a sí mismo sin otro fundamento. El Yo se encumbra en la cima del sistema y con él queda puesta toda la realidad, en cuanto la realidad es siempre una realidad para el Yo. El *ponerse* es al mismo tiempo un *oponer* o *contraponer (Entgegensetzen)* el No-Yo. Ahora bien, ¿qué media entre la absoluta autoposición y la absoluta contraposición del No-Yo? Ese tercero no puede ser ni idéntico al Yo ni al No-Yo, pero tampoco les puede ser opuesto, pues de lo contrario sería idéntico a uno de ellos, y dejaría de ser tercero. Tal elemento mediador lo encuentra en el principio de la cantidad, de lo cuantificable, de lo susceptible de ser limitado. El sujeto absoluto, base de todo acto de conciencia, es él mismo inconsciente. La conciencia es dual e implica, en términos reinholdianos, un diferenciar y un relacionar, un determinarse y limitarse recíprocamente, una dialéctica limitativa, pero el Yo absoluto se determina a sí mismo y para pensarse como limitado tiene que ser determinado por un objeto, tiene que reconocer en sí mismo un momento de pasividad, de receptividad, de actividad limitada.

La acción originaria ha de abarcar en su seno los diversos ingredientes del sistema: el Yo es una acción reflexiva, autogeneradora, un

[30] La *Reseña de Enesidemo* fue publicada, como las precedentes, también en la *Allgemeine Literatur-Zeitung* el 11 y 12 de febrero de 1794, y Fichte aceptó el encargo en mayo del año anterior (GA III/1, 409).

ponerse como idéntico a sí mismo, en el que el Yo es agente y producto a la vez. Pero también es una acción transitiva: el Yo se contrapone el No-Yo, y entonces el Yo se hace consciente, finito, igual al No-Yo. La actividad del No-Yo, su realidad, en cuanto causa de la pasividad o receptividad del Yo inteligente, condicionado, ha sido transferida por la imaginación desde el Yo incondicionado al No-Yo. La imaginación ha posibilitado el hecho de la representación, la conciencia, que consiste en la reciprocidad de sujeto y objeto.

Aquí se cuela una contradicción que será la fuente nutricia de la parte práctica. El Yo representante, consciente, teórico, finito, es un producto del Yo originario, absoluto, infinito; es su actividad limitada por el No-Yo. El Yo como inteligencia es dependiente del No-Yo; ambos polos tienen la misma fuerza y entre ellos se establece una permanente tensión. Lo teórico vive inmerso en esa oposición entre el Yo y el No-Yo, responsable a su vez de la contradicción entre el Yo absoluto y el Yo dependiente. Lo práctico es el medio para reducir ese hiato entre infinitud y finitud, y en ello interviene el esfuerzo *(Streben)* por hacer el No-Yo cada vez más subalterno del Yo, lo que permitirá pensar de nuevo unidos los dos extremos de la contradicción. La reconquista por el Yo finito de la actividad que el Yo infinito había enajenado al No-Yo es el trabajo de la cultura. El valor de ese esfuerzo talismán es crucial. A menudo adoptará el nombre de impulso *(Trieb)*. *Streben* expresa esfuerzo, aspiración, tendencia, proceso. Es esfuerzo porque presupone un obstáculo, algo que se le opone, una resistencia a la que aspira a vencer. Esa aspiración nunca abrazará completamente su meta, pero se acercará a ella; irá horadando la resistencia, aunque nunca pueda hacerla desaparecer; en suma, es una tendencia infinita, un proceso sin fin.

La actividad teórica está limitada porque reconoce el derecho de los objetos: el No-Yo es igual al Yo, y el Yo finito es aquí incapaz de elevarse hasta el Yo infinito, de sobreponerse a la conciencia de los objetos para manifestarse como autoconciencia, como conciencia de sí *(Selbstbewußtsein)*. Esa *oposición* en que el Yo y el No-Yo se mantienen equidistantes engendra una contradicción teóricamente irresoluble entre el Yo infinito originario y el Yo finito, que remite a la práctica, donde se produce una modificación en la relación de fuerzas de aquella oposición. El Yo finito representante se convierte en un Yo finito que se esfuerza por reducir al No-Yo, que niega la alteridad, que rompe el equilibrio existente y se lanza a la cancelación de la finitud en busca de lo infinito inalcanzable. El sujeto del esfuerzo es el Yo finito, que, incapaz de superar su limitación en el ámbito teórico, cognoscitivo, y así

eliminar esa Yoidad escindida, se hace práctico, porque sólo en la praxis puede aspirar a independizarse del No-Yo, haciéndolo dependiente de él. No es el Yo absoluto, pues ya es infinito, mientras que el esfuerzo es siempre esfuerzo, tendencia y aspiración en pos de la infinitud; pero si ésta es la dirección del proceso, si a ello tiende, si sólo ahí encuentra satisfacción el impulso, lo cierto es que lo finito nunca puede lograr su reunificación con lo infinito. Se trata de un esfuerzo infinito en pos de la infinitud. El adjetivo mienta una búsqueda sin término, y eso es constitutivo de este Yo práctico, de este Yo sacudido por la tensión del continuo esfuerzo; en cambio, el sustantivo se presenta como la meta de esa tendencia, es regulativo respecto a ese Yo, es una idea, es *Dios*.

No hay primacía de lo teórico, porque el principio de la teoría se fundamenta en la creencia de que somos seres autónomos y podemos regir nuestra conducta no por el conocimiento, sino por nuestra valoración como seres cognoscibles, que quieren conocer, que tienen la voluntad de representarse el mundo. El objeto de conocimiento deviene resistencia a la praxis; el No-Yo, como objeto del Yo inteligente, se convierte en resistencia para el Yo práctico, y es su índole de resistencia lo que le confiere realidad. Por eso el idealismo fichteano es realista. El esfuerzo tiene una función constitutiva del objeto en cuanto obstáculo para la acción práctica. El No-Yo es el escenario de la libertad, donde ésta pierde su vacuidad. El No-Yo que se opone al Yo teórico pasa a ser un No-Yo que se resiste a ser dependiente del Yo práctico, pero es una resistencia que tiende a ser reducida. Esta consideración práctica del No-Yo revierte a su vez en la teórica. El objeto que desde el Yo absoluto no es sino un producto, desde el sujeto finito gana independencia, pero con la entrada en la praxis esa independencia se vuelve ficticia, porque la fundamentación última de nuestra forma de actuar no puede recaer en algo ajeno, en objetos, sino en nuestra autoposición como seres libres. El criterio de cientificidad del sistema, la prueba de su perfección, es su estructura dinámica circular, esto es, que «el principio fundamental, del que hubiéramos partido, sea el último resultado» (GA 1/2, 131). El Yo absoluto aparece al comienzo y al final; allá como una autoposición, como intuición intelectual, como acción absoluta; aquí, como la idea que está en el horizonte de una tendencia. El espíritu está pluriempleado, pues se desdobla en actor y cronista, posee la capacidad de observarse a sí mismo en su actividad. El pensamiento practica el autoespionaje y el Yo narra (haciendo de historiógrafo) sus operaciones intelectuales mientras las ejecuta.

Hacia una antropología de la acción bajo la férula del sabio

Estos bucles especulativos se traducen en una antropología concreta. Las lecciones de Jena sobre el destino del sabio definen el destino del hombre *en sí* como la tarea de poner todo lo irracional completamente bajo las leyes de la razón y la libertad, en una aproximación infinita, y ven el destino del hombre *en la sociedad* en la consecución de la concordia y la igualdad mediante su libre interacción. Esto resulta de aplicar los principios supremos de la *philosophia prima* o *Doctrina de la Ciencia*: «Yo soy» como expresión de la acción originaria y «Yo debo ser = Yo» como expresión del esfuerzo infinito.

Reinhold ubica en la cúspide del sistema un «hecho». Por tal entiende todo lo que uno descubre en la conciencia y no sólo aquello perceptible mediante sensaciones; por consiguiente, también estados de cosas de índole matemática o lógica, por ejemplo, el principio de identidad A = A, como propuso el racionalismo leibniziano. Sin embargo, el *principium identitatis* está sujeto a una relación de fundamentación: A es A (igual a sí misma) si A es, es decir, si existe real y objetivamente. Considerada desde el punto de vista del ser, la certeza del principio A = A se construye sobre la evidencia de una relación condicional entre ser idéntico consigo mismo y ser efectivamente real. Pero todo se funda en el Yo, porque A es objetivamente real en la medida en que es puesta por el Yo, es decir, está representada como siendo. La conexión entre ser y ser idéntico reposa en el ser del Yo, en una actividad que vuelve sobre sí misma: «*Yo soy absolutamente*, es decir: *soy absolutamente porque soy*; y *soy absolutamente lo que soy*; *estas dos afirmaciones convienen al Yo*» (*Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia*, 18; en adelante *Fundamento*). El poner y lo puesto, la acción y el hecho, el agente y el producto son en el Yo absoluto una única y misma cosa.

A partir del principio anterior cabe elucidar «el destino del hombre» en el doble sentido de definición (de determinar qué es algo) y destinación (tarea). Hombre significa ser dotado de razón y libertad. Por eso el hombre concuerda con su esencia si es libre, y la pierde en tanto es condicionado desde fuera. También esto se funda en la constitución de la acción originaria: Yo soy absolutamente *lo que* soy. El Yo es lo que es en virtud de su autodeterminación, de su ponerse a sí mismo. Se torna No-Yo en tanto que está determinado externamente. El hombre no sólo ejecuta la acción originaria de la autoposición y la autodeterminación, sino que es consciente de su actuar originario: «*El Yo es para el Yo*» (*Fundamento*, 18). Y este ser para sí se llama intuición intelectual.

Las cumbres de la *Doctrina de la Ciencia* reúnen la tesis de la identidad («El *Yo* se pone absolutamente», *Fundamento*, 156) y la antítesis de la no-identidad («El *Yo* se opone un *No-Yo*», *Fundamento*, 155) en una síntesis sobre la base de la finitud mediante la divisibilidad y la limitación («El Yo pone juntos en el Yo el Yo divisible y el No-Yo divisible»). El despliegue del sistema conduce más allá del terreno de la razón teórica acotado por la proposición fundamental *«El Yo se pone como determinado por el No-Yo»* (*Fundamento*, 50). La articulación de los tres principios cual acciones del espíritu posee una serie de significados colaterales nada baladíes. Se corresponden, en primer lugar, con los tres principios lógicos clásicos: identidad, contradicción y razón suficiente; en segundo lugar, con las tres formas del juicio: tético, antitético y sintético, y, en tercer lugar, con las tres categorías kantianas de la cualidad (realidad, negación y limitación) y de la relación (sustancia, causalidad y acción recíproca).

Su explicación metódica, aunque ha despejado el camino a la deducción de las categorías como leyes de la acción del Yo y ha descubierto el nexo con la imaginación productiva, no puede, sin embargo, resolver la antítesis principal, la contradicción entre el Yo finito y el infinito, entre la realidad percibida sensiblemente y la inteligible verdaderamente real. Por eso, la razón teórica depende de la facultad mediadora de la práctica, de un esfuerzo finito-infinito de la voluntad, reclamado por el deber, en pos de la superación de los límites. Así aflora el sentido vinculante, obligatorio, de la acción originaria en la ecuación Yo = Yo. La equiparación del No-Yo con el Yo hasta culminar en la unidad suprema del Yo = Yo no está dada, sino propuesta como una tarea. La apuesta por el idealismo —ético, por excelencia— es un ejercicio de responsabilidad. En las *Introducciones* de 1797 Fichte insiste —lo que lo alejará de Schelling— en la comunión entre especulación y moral, entre filosofía trascendental y deber: «Yo *debo* partir en mi pensar del Yo puro y pensar éste como espontaneidad absoluta, no como determinado por las cosas, sino como determinante de las cosas».

El destino del hombre consiste en la tarea de equiparar la falta de libertad y de razón (lo propio del No-Yo) en la naturaleza y la sociedad con el ideal de la autodeterminación. Aunque de este modo el hombre nunca puede consumar una concordancia completa entre razón y realidad —pues sería entonces Dios y un *ens perfectissimum*—, sin embargo debe acercarse y se acercará a ella en una aproximación infinita, como *ens perfectibile*. «La *perfección* es la meta suprema e inalcanzable del hombre; pero el *perfeccionamiento infinito* es su destino» (*Algunas leccio-*

nes sobre el destino del sabio; en adelante *Lecciones*). El destino del sabio es velar por este progreso de la cultura en la sociedad humana, promoverlo y dirigirlo. Luego de su abstracto sistema se sigue una concreta antropología de la acción que se extenderá como una hiedra por las diversas ramas del saber y las esferas humanas. Se desmarca del estereotipo grotesco del filósofo retirado del mundo y embebido en sus propias divagaciones, y hace gala de su responsabilidad social respecto al desarrollo global de la humanidad. Repetirá sus lecciones sobre el destino del sabio —sobre el *ethos* de la comunidad científica, su quehacer y su posición en la sociedad—, con un sesgo diferente, en 1805 en Erlangen y en 1811 en Berlín.

En el pensar del hombre libre se reconoce una espontaneidad que no se contenta con ningún dato, y de inmediato se pregunta por la razón de ese hecho, por su sentido. El Yo absolutamente libre no existe ni existirá jamás, es un ideal. Si el mundo estuviera ya de antemano de acuerdo en ser lo que debe ser —tal como viene formulado en Yo = Yo (que, si bien parece una ecuación inerte e inocua, dice que si quieres aproximarte al ideal has de cambiar tu vida)—, sobraría la acción práctica. Para Fichte, yo debo llegar a ser Yo (aunque nunca pueda llegar a serlo por completo), porque en el fondo ya soy Yo. Yo es mi esencia. El Yo divisible se distingue del Yo absoluto cuantitativamente, pero no ontológicamente. Cada hombre es ya la humanidad. Lo que del principio originario se deduce (o lo que él justifica) es el sentido del mundo, no su existencia; es su significado, su valor, su dignidad. No se trata de crear lo dado, sino de entenderlo como dado por y para la acción conformadora de mundo. El sujeto prefiere obrar indolente y resignadamente, como si pudiera achacar toda la culpa de sus cuitas y fracasos a las circunstancias opresivas. Pero decidir que todo viene de fuera no deja de ser una decisión. En su *Ética* designará a la inercia o pereza y a la cobardía—cómplice de la esclavitud— como los males radicales, como vicios fundamentales del hombre.

Esta polaridad entre razón pura y sensibilidad uncida al mundo nunca deja al individuo racional-sensible ser inmediatamente idéntico consigo mismo, sino que lo pone en una contradicción interna. Por un lado, el sujeto se presenta en la conciencia empírica como Yo puro o razón y, por tanto, como absolutamente autodeterminado y libre. Por otro lado, a través de la sensibilidad padece la determinación por un entorno extraño. Para conseguir la identidad personal, el hombre tiene que transformar las cosas externas para hacerlas «concordar con la forma pura de su Yo». Sólo mediante el proceso infinito del cultivo de sí

mismo y del mundo circundante, mediante la cultura, puede aproximarse a la «identidad absoluta». Esta antropología dinámica subraya la inseparabilidad de la autorreferencia y de la referencia al mundo, de la autoconciencia y de la conciencia intencional.

La identidad o acuerdo consigo mismo al que apunta el esfuerzo cultural no es individual, sino plural. Asistimos al alumbramiento de la tendencia comunitaria o social, al paso de la autodeterminación racional (el Yo se considera a sí mismo como su propio fin) a la acción recíproca (la comunidad de fines). La autorreferencia del individuo está cribada por la referencia ajena a otros hombres, la reflexividad por la transitividad. A esta sinergia la denomina educación. El hombre sólo puede perfeccionarse en sociedad, en una comunidad de libres e iguales que mantienen una relación de mutuo reconocimiento. El impulso social no apunta a la subordinación de los otros, sino a la coordinación de seres racionales. En la cima de este progreso social se halla el hombre libre, que por influjo de su personalidad libera también a los otros. Sin embargo, la fuerza carismática de dicha personalidad, que posee los rasgos del sabio, puede trocarse en un poder subyugador. Su lugar privilegiado le corresponde porque define las aspiraciones primordiales del ser humano (sus disposiciones y necesidades) e indica a la vez los medios para realizarlas en una situación histórica dada. Si se quiere evitar el ensimismamiento del discurso científico, los ideales normativos han de desposarse con una racionalidad estratégica, pragmática, lo que reclama del sabio su compromiso colectivo. Ver el mundo de otras maneras, la amplitud de miras, es lo que permite franquear actitudes acomodaticias y da pábulo a la acción creadora. Es lo que con posterioridad denominará «el arte de la razón». El sabio es el hombre máximamente atento a las exigencias de la razón y al modo histórico de resoverlas en cada presente. Ese ideal del sabio es la clave para la comprensión de la obra completa de Fichte y de la unidad de su doctrina. En él se maridan el filósofo trascendental y el maestro político. Su erudición contiene la forma mixta del saber —típica de la filosofía aplicada—, que imbrica los conocimientos aprióricos en los históricos, para poder interceder entre la filosofía y la vida, verdadero suplicio de Tántalo para el idealismo.

Los hombres, arrastrados por las circunstancias, se descubren arrojados en un mundo de objetos que los coacciona, y han de trascender ese estadio de pasividad. En la tentativa de formarse, de sacudirse la presión de las cosas externas, imponiéndoles fines, de clausurar la alienación en pos de la conquista de su independencia, el hombre está

acompañado por otras personas. Su hallazgo de la libertad ajena le permite afrontar la liberación de la dominación objetual mediante la interacción, mediante la cooperación. Esta magna tarea es encomendada al sabio, prototipo del líder, que luego denominará éforo. Kant, por el contrario, censura el platonismo político, pues todo poder corrompe la razón y la bloquea como resorte emancipador. Diagnóstico de su tiempo, pronóstico y terapia son, para Fichte, competencias del sabio, inspirado en certidumbres meramente subjetivas, persuadido de encarnar la virtud y la ciencia, arrostrando el peligro de incurrir en una soberbia autista. Es fácil entonces disipar los nobles motivos ilustrados y suplantarlos, manteniendo la misma fisonomía, por otros redentores. Al dictamen crítico del presente le puede suceder una misión salvífica, una cruzada sojuzgadora. La diferencia entre 1794 y 1811 reside en el viraje religioso del *ethos* del sabio —cuyo destino será la recreación del mundo según la imagen divina, el punto de unión entre el mundo suprasensible y el sensible—, que pasa a ser prócer carismático, aunque muy pronto apunta esas maneras.

Chascarrillos y reformulación del programa

Volvamos sobre sus cuitas en Jena. Apaciguados los ánimos tras un verano tempestuoso que culminó con una ocupación militar de la ciudad, y recibidas las formales garantías de su seguridad y la de su familia, Fichte retornó a su cátedra. A partir de entonces evitó toda notoriedad excesiva, y se dedicó a revisar y apuntalar los pilares de la *Doctrina de la Ciencia* y a ensanchar el campo de aplicación de sus principios con nuevas áreas irrigadas por su saber matricial. El *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia* de 1794, tal como apostrofaba el subtítulo, pretendía ser «un manual para el uso de sus oyentes», un libro de texto provisional y no su formato definitivo. Acometió reiterados ensayos de nuevas vías expositivas (tal como testimonia la denominada *Doctrina de la ciencia nova methodo*,[31] transcripción de sus oyentes de los cursos impartidos entre 1796 y 1799; uno de ellos Krause, tan influyente en España). Por tanto, no puede identificarse lisa y llanamente la *Doctrina de la Ciencia* con su primera puesta de largo. Esa apresurada identificación condujo a numerosas distorsiones exegéticas, que adoptaron a veces el tono de befa y hasta de chacota: «Los chistes que se hicieron a costa de Fichte y de sus especulaciones son incontables. [...] La mayor preocupación de Wieland, por ejemplo, era que su hijo, estudiante en Jena,

[31] WLnm-K.

pudiera dejarse seducir por la filosofía fichteana del Yo. "Yo le propinaría a uno de estos yos filosóficamente puros una buena tanda de bastonazos en las posaderas, a fin de hacerle confesar al Yo puro que no se puede sentar *(sich setzen)* sin ayuda del No-Yo"» (FG 1, 528). Heine se regodeó con el parangón, «más en broma que en serio», de Fichte con Napoleón. Ambos «representan el gran Yo despiadado en el que se funden la idea y la acción». Y también satirizó, pese a que sabía que era un malentendido, la ecuación entre el Yo fichteano y el yo del individuo Fichte.[32]

Tras su dimisión en Jena en 1799, optó por exposiciones populares y prefirió las lecciones privadas —la mayor parte de ellas quedaron inéditas— como medio de comunicación de su filosofía: «Mi teoría debería ser expuesta en un número infinito de modos. Cualquiera tendrá un modo diferente de pensar esta teoría, y tiene que pensarla diferentemente para pensar *esta misma teoría*. [...] ¡Cuántas veces revisaré mi presentación! La naturaleza ha querido compensar mi falta de precisión dotándome de una multiplicidad de perspectivas y de una mente muy ágil» (GA III/3, 57-58). Se trata de presentar el espíritu unitario de la *Doctrina de la Ciencia* en una variedad de letras. Fichte continuó impartiendo cursos sobre los principios fundamentales, pero lo hizo «como si nunca hubiera trabajado en ellos en absoluto y como si no conociera nada de su antigua presentación» (GA III/3, 57-58). La nueva versión renunciaba al punto de partida abstracto A = A y a la división en una parte teórica y otra práctica. Sobre la base de esta versión revisada empezó a redactar un «Ensayo de una nueva exposición», dos largas introducciones que, junto al primer capítulo, fueron publicadas en el *Philosophisches Journal* en 1797-1798.

Acorde con la «División hipotética de la *Doctrina de la Ciencia*» de 1794, emprendió un proyecto de expansión aplicando los principios a diversos ámbitos. El dominio inicialmente abonado con ellos, el derecho, empezó a germinar durante el autoexilio en Osmannstadt en el

[32] H. Heine, *Sobre la historia de la religión y la filosofía en Alemania* [ed. de J. C. Velasco], Madrid, Alianza, 2008, págs. 172-173, 202, 227. «El gran montón pensaba, en efecto, que el Yo fichteano era el yo de Johann Gottlieb Fichte, y que aquel Yo individual negaba la existencia de todos los demás. ¡Qué desvergüenza!, decían las buenas gentes; este hombre cree que no existimos, nosotros que somos mucho más corpulentos que él. [...] Las damas preguntaban: ¿Cree por lo menos en la existencia de su mujer? ¿No? ¿Y la señora Fichte se lo permite?» (*ibid*., pág. 172). Tanto en el derecho de familia de su *Fundamento del derecho natural* (1796-1797) como en el apartado sobre la relación entre los cónyuges de su *Ética* (1798) asigna al varón la actividad y a la mujer la pasividad.

semestre de verano de 1795. Dio un curso sobre este tema inmediatamente después de reincorporarse a la universidad y lo continuó mientras permaneció en Jena. Además, publicó el *Fundamento del derecho natural según los principios de la Doctrina de la Ciencia* en dos partes, en 1796 y 1797. Una nueva ampliación se fraguó en el dominio de la ética, sobre la que impartió un curso en el semestre de verano de 1796. En 1798 apareció un tratado sobre el tema. Su propósito de fecundar otros terrenos, como la estética, la filosofía de la naturaleza y la religión, fue aplazado, frenado o abruptamente abortado. La polémica de *Die Horen* con Schiller, la controversia con Schelling acerca del carácter incondicionado del Yo o del No-Yo (la naturaleza) y la disputa del ateísmo privaron al sistema de una maduración en estas disciplinas conforme a los deseos del autor. La última, además, le acarreó un coste personal y profesional muy alto. Su estreno filosófico, en 1792, se produjo con el *Ensayo de una crítica de toda revelación*, pero una doctrina de la religión según los principios de la *Doctrina de la Ciencia* quedó en barbecho. En los artículos implicados en la querella, uno de Forberg («El desarrollo del concepto de religión») y otro de Fichte («Sobre el fundamento de nuestra fe en un gobierno divino del mundo»), nunca se profesa el ateísmo, sino que equipara a Dios con un orden moral del mundo. Caldeados los ánimos —a lo que coadyuvó un panfleto anónimo titulado *Carta de un padre a su hijo estudiante sobre el ateísmo de Fichte y Forberg*—, la feroz campaña de *Eudämonia* surtió el efecto esperado y en noviembre de 1798 Federico Augusto, príncipe elector de Sajonia, dictó un rescripto de condena del volumen del *Philosophisches Journal* que contenía los dos artículos y de confiscación de todas las copias. En una carta dirigida al gran duque de Sajonia-Weimar, las autoridades de Dresde exigían un castigo para los autores y los editores. La resonancia de este episodio fue enorme en Alemania. Friedrich Schlegel escribió a Fichte a este propósito: «Vuestra causa, caro amigo, me parece de universal importancia. Creo que es la causa de la filosofía misma, la causa de la época y de la nación» (GA III/3, 377).

Fichte redactó de inmediato dos réplicas: *Una apelación pública por J. G. Fichte, Ph. D. y Profesor en Jena, sobre el cargo de haber hecho aserciones ateas y un rescripto de confiscación por el elector de Sajonia* y *Justificación jurídica del editor del* Philosophisches Journal *frente a la acusación de ateísmo*, de enero y marzo de 1799, respectivamente. En el primero de estos escritos no sólo recalca la diferencia entre sus propias opiniones y las de Forberg, rechazando la inculpación de ateísmo, sino que también niega el derecho de cualquier autoridad a

inmiscuirse en la transmisión de ideas filosóficas —la *Reivindicación de la libertad de pensamiento* no ha perdido vigencia—. El segundo incluye una crónica minuciosa de la persecución de la que ha sido víctima, a fin de mostrar el trasfondo político de sus furibundos enemigos. La corte liberal del gran duque Carlos Augusto de Sajonia-Weimar intentó contemporizar y buscar una solución de compromiso que no dañara su reputación de tolerancia. Pero Fichte manifestó que no estaba dispuesto a admitir la más mínima censura ni a plegarse a ningún gobierno. Si llegara a ser censurado, no tendría otra elección que la renuncia a su puesto en la universidad, y agregaba que ilustres colegas le habían expresado su disposición a solidarizarse con él. Esta actitud intransigente le restó apoyos en la corte. El 29 de marzo el duque aceptó la renuncia —aunque se trataba más bien de una amenaza o conato de renuncia— de Fichte, que partió rumbo a Berlín en junio. El abandono de Jena coincidió con una sucesión de apostasías dolorosas para Fichte: Lavater, Jacobi (con su famosa carta abierta reprobando el subjetivismo de la *Doctrina de la Ciencia*), Reinhold, Kant (y su estremecedora declaración[33] en la *Allgemeine Literatur-Zeitung*)... Goethe aprobó asimismo la dimisión: «Por lo que a mí respecta, confieso que votaría contra mi propio hijo si se permitiera usar semejante lenguaje contra un gobierno» (FG II, 222-223).

La actividad académica de Fichte en Jena, aunque frecuentemente interrumpida por los acontecimientos reseñados, fue intensa durante ese quinquenio.[34] En los años siguientes no cesó su labor inte-

---

[33] El corolario de la *Declaración* pública del 28 de agosto de 1799 es lacerante: «Declaro que considero la *Doctrina de la Ciencia* de *Fichte* como un sistema completamente insostenible. En efecto, una pura *Doctrina de la Ciencia* no es ni más ni menos que una simple lógica. [...] Así pues, la cuestión de saber si considero el espíritu de la filosofía fichteana como un criticismo auténtico se responde por sí misma, [...] y en este caso basta con que yo me desolidarice de esta filosofía» (Ak. XII, 370).

[34] En el semestre de verano de 1794 impartió sendos cursos sobre filosofía teórica y moral para sabios. En septiembre de 1794 aparecieron *Algunas lecciones sobre el destino del sabio* y *Fundamentos de toda la Doctrina de la Ciencia* (primera entrega, partes I y II).

En el semestre de invierno de 1794-1795 los cursos versaron sobre filosofía teórica, filosofía práctica, moral para sabios, lógica y metafísica o propedéutica filosófica (este curso introductorio, que respondía a las demandas de los estudiantes, lo repitió desde entonces cada semestre, y como manual empleaba el volumen I de los *Aforismos filosóficos* de Ernst Platner). A causa de los problemas ya mencionados, tuvo que interrumpir sus lecciones públicas antes de terminar el semestre. En este período aparecieron dos artículos: «Sobre el estímulo y el incremento del puro interés por la verdad» (enero de 1795) y «Sobre la capacidad lingüística y el origen del lenguaje» (primavera de 1795).

lectual: continuó preparando varias versiones de la *Doctrina de la Ciencia* (de especial relevancia son las de 1801, 1804, 1810 y 1813), de su doctrina del derecho, de la ética y de su filosofía política, así como sus lecciones sobre «Los hechos de la conciencia», y proliferaron sus discursos patrióticos durante la ocupación francesa de Prusia.

En el semestre de verano de 1795, ante el cariz de los acontecimientos y la agitación imperante en Jena, se retiró a la cercana villa de Osmannstadt, renunciando a dictar los anunciados cursos sobre derecho natural, filosofía de la religión, y lógica y metafísica. No obstante, se publicaron la segunda entrega de *Fundamentos de toda la Doctrina de la Ciencia* (parte III y prefacio) y *Esbozo del carácter distintivo de la Doctrina de la Ciencia con respecto a la facultad teórica* (julio-agosto de 1795).

Durante el semestre de invierno de 1795-1796 dictó clases de derecho natural y de lógica y metafísica, y vieron la luz su reseña de *Hacia la paz perpetua* (enero de 1796), el *Fundamento del derecho natural según los principios de la Doctrina de la Ciencia*, primera parte (marzo de 1796) y *Comparación entre el sistema del profesor Schmid y la Doctrina de la Ciencia* (primavera de 1796).

En el semestre de verano de 1796 sus cursos trataron de ética, derecho natural, y lógica y metafísica. Además, anunció para este mismo semestre, durante las vacaciones, una serie de lecciones públicas sobre *Hacia la paz perpetua* de Kant.

En el semestre de invierno de 1796-1797 impartió tres cursos: fundamentos de la filosofía trascendental *nova methodo*, ética, y lógica y metafísica. En febrero de 1797 publicó *Introducción* a *Ensayo de una nueva exposición de la Doctrina de la Ciencia* y *Anales del tono filosófico*.

El semestre de verano de 1797 lo dedicó al derecho natural, y a lógica y metafísica, y publicó la segunda parte del *Fundamento del derecho natural* (septiembre de 1797).

En el semestre de invierno de 1797-1798 prosiguió sus clases de fundamentos de filosofía trascendental, ética, y lógica y metafísica, y aparecieron la *Segunda introducción* a *Ensayo de una nueva exposición* (agosto y noviembre de 1797), el capítulo I del *Ensayo* citado y *El sistema de la doctrina de las costumbres según los principios de la Doctrina de la Ciencia* (primavera de 1798).

La mayor parte del semestre de verano de 1798 la pasó en un balneario en las afueras de Jena, y sólo enseñó lógica y metafísica en junio y septiembre. En otoño apareció «Sobre el fundamento de nuestra fe en un gobierno divino del mundo».

En el semestre de invierno de 1798-1799 repitió tres cursos: fundamentos de filosofía trascendental *nova methodo*, derecho natural y ética, y lógica y metafísica. Inmerso en la querella del ateísmo, dio a la prensa *Apelación al público* (enero de 1799) y *Justificación jurídica del editor del* Philosophisches Journal *frente a la acusación de ateísmo* (marzo de 1799).

Para el semestre de verano de 1799 había previsto un curso sobre filosofía de la religión, además del habitual dedicado a lógica y metafísica. Sin embargo, al comenzar el semestre estaba ya en Berlín.

No siempre sus cursos se corresponden con publicaciones, una lista de las cuales puede encontrarse en GA I/1, 463-476 y en el suplemento de la misma aparecido en *Kant-Studien* 59 (1968), págs. 58-61. Los escritos inéditos han sido recogidos en GA II, y las transcripciones de algunas de sus lecciones hechas por estudiantes en GA IV. Sus últimas *Vorlesungen* tienen su propia serie en la editorial Frommann: *Die späten wissenschaftlichen Vorlesungen (1809-1814)*.

La «Doctrina de la Ciencia» como saber de saberes: del ego al álter ego y la odisea del reconocimiento

A partir de la *Doctrina de la Ciencia* de Jena primeramente se dedujo el derecho natural, esto es, el destino del hombre como sujeto jurídico; después como *persona moralis*. La disputa del ateísmo truncó o demoró la determinación del *homo religiosus*. Podemos incluso hablar de un *homo aestheticus* y eventualmente de un *homo politicus* versus *oeconomicus*, pues la política en *El Estado comercial cerrado* se transfigura en planificación económica. En 1794 ofrece una enumeración de las ciencias subalternas: estética, filosofía de la naturaleza,[35] doctrina de Dios, lógica, derecho natural y ética. Es una enumeración sin orden de prelación. Esta clasificación es reelaborada en la *Doctrina de la ciencia nova methodo* (1796-1799).[36] Aquí alude a una especie de «filosofía tercera» o «filosofía de los postulados», que ilustrarían la filosofía del derecho y la filosofía de la religión, dos ciencias «estrechamente emparentadas», que cubrirían el «mismo dominio» y asumirían una función mediadora «entre la teoría y la práctica».

Filosofía de los postulados: derecho

Mayéutica de la intersubjetividad. En los *Escritos de revolución* de 1793 Fichte había propuesto una doctrina robinsoniana del derecho natural. Sin embargo, el propio autor promueve en 1796 una lectura inequívocamente intersubjetiva del derecho —anticipada en *Algunas lecciones sobre el destino del sabio* (1794)—, sin sortear cuestiones espinosas: ¿es la representación de un álter ego, de un No-Yo racional, ese extraño familiar, una mera figura de la conciencia o tiene un correlato real?

---

35 Nunca llegó a escribirla. Todavía en mayo de 1812 la consideraba una asignatura pendiente (GA III/8, 6). R. Lauth lo hizo en su nombre basándose en las indicaciones que ofreció sobre la misma (*Die transzendentale Naturlehre Fichtes nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*, Hamburgo, Meiner, 1984 [ed. cast., *La doctrina trascendental de la naturaleza de Fichte según los principios de la Doctrina de la Ciencia*, Madrid, UNED, 2000]).

36 WLnm-K, 240 y sigs.; GA IV/2, 262 y sigs. No se ha conservado el original, sino apuntes bastante cuidados de alumnos. Disponemos de dos versiones, la de K. Chr. Fr. Krause y el manuscrito hallado en Halle (GA IV/2). La primera versión es superior a la segunda y ya ha sido incluida en la edición canónica de la Academia (GA IV/3, 307-535). Otras notas de F. A. Eschen, si bien más deslavazadas, de estas lecciones también han sido recogidas en dicha edición (GA IV/3, 143-196).

Como correspondía a un saber de los saberes, la *Doctrina de la Ciencia* debía trasvasar sus principios a todas las disciplinas. En la *Doctrina de la ciencia nova methodo* matiza la división programática de 1794. La doctrina científica de la teoría o del conocimiento se refiere al objeto como un objeto dado, es decir, su objeto es la naturaleza, considerada según las leyes del mecanismo (atracción y repulsión) o según las del organismo. La doctrina científica de lo práctico equivale a la ética. Si la filosofía teórica considera el mundo como dado, la práctica lo interpreta tal como «debe ser hecho por seres racionales» según las leyes de la acción y no del conocimiento. El derecho emerge como uno de los vasos comunicantes entre teoría y práctica, indaga las condiciones de posibilidad para que la libertad misma aparezca en la naturaleza. En primer lugar, la libertad absoluta se realiza en los individuos por medio de la limitación en su ejercicio empírico, esto es, sólo en una relación jurídica. De aquí se infiere la necesidad de una criteriología fenoménica de la razón con miras a distinguir el mundo humano (moral y jurídico) del mundo físico. En segundo lugar, el derecho no es una disciplina deducida de la ética. No descansa en la voluntad buena, ni tampoco ha de imponerse por ser el resultado de un mecanismo natural (el antagonismo de las disposiciones hostiles). La tarea del derecho consiste en producir una constitución política.

Un presupuesto para la ley jurídica («tengo que limitar mi libertad por el concepto de la libertad de los otros») es el esclarecimiento de la experiencia de la alteridad. El *Fundamento del derecho natural* inicia una incursión en la «deducción de nuestra convicción en la existencia de un mundo sensible fuera de nosotros», esto es, en la «cuestión acerca del fundamento de la realidad de los objetos» (GA I/3, 337, 348). El objeto puede ser un sujeto, un tú, y fundamentar la objetividad de la representación significa entonces fundamentar la intersubjetividad. Hay que explicar cómo la resistencia (ahora un No-Yo, un álter ego) no anula la libertad, sino que la espolea, cómo la conciencia del objeto, que aquí es otro sujeto, no destruye, sino que reclama la autoconciencia. El choque *(Anstoß)* que inaugura esta acción recíproca ha de ser una exhortación a la actividad, una determinación a la autodeterminación. El término *Aufforderung* designa el momento de pasividad del Yo en la medida en que es exhortado desde fuera; pero la exhortación despierta la iniciativa a actuar, a re-accionar. Este trueque de apelaciones a actuar implica un acotamiento de las esferas de actividad de cada Yo, pues de ello depende que esta interpelación mutua no degenere en intromisión.

En el caso de que el No-Yo, el mundo, sea otro Yo (la sociedad), la resistencia no reduce el sujeto a un mero ser afectado desde el exterior, sino que lo invita a manifestarse como libre actividad. La interpersonalidad, por mor de una coexistencia pacífica, exige una demarcación de los respectivos dominios de acción. De esta manera la individualidad monádica del Yo se abrió hasta trocarse en el concepto recíproco de reconocimiento, según el cual los seres libres racionales se tratan entre sí como iguales. Si la relación jurídica regula esferas de libertad, el respeto a estas esferas depende de su identificación sensible. El proyecto de una fenomenología de la libertad constituía un problema que el escepticismo inoculó en la misma filosofía trascendental:

> ¿Dónde se encuentra el límite de los seres racionales? Los objetos de mis acciones son siempre fenómenos en el mundo sensible; ahora bien, ¿a cuáles de estos fenómenos les aplico el concepto de racionalidad y a cuáles no? [...] Estas cuestiones sólo son contestadas mediante la siguiente argumentación: no puedo pensarme como Yo sin pensar ciertas cosas (aquellas que no pueden *tener iniciativa*) como completamente sometidas a mí. Respecto a ellas estoy en relación de causa *(Ursache)*; respecto a los otros fenómenos estoy en relación de acción recíproca *(Wechselwirkung)*. La figura humana es para el hombre expresión de la última clase. Tengo que pensar esta forma *en mí* como inviolable; pero no puedo hacerlo sin pensarla *en general* como inviolable; ambos actos están reunidos sintéticamente (GA III/2, 385-386).

En *Algunas lecciones sobre el destino del sabio* y especialmente en el *Fundamento del derecho natural* es todavía más explícito:

> ¿Cómo llegamos a transferir el concepto de racionalidad a algunos objetos del mundo sensible y a otros no? ¿Cuál es la diferencia característica de ambas clases?
>
> Kant dice: «Obra de tal manera que la máxima de tu voluntad pueda ser principio de una legislación universal». Pero ¿quién debe pertenecer al reino que se rige por esta legislación y participar en la protección que ella asegura? [...] Pues ¿cómo sé qué objeto determinado es un ser racional, si la protección de esa legislación le corresponde sólo al europeo blanco o también al africano negro, al hombre adulto o también al niño, o incluso si acaso no podría corresponder al fiel animal doméstico? En tanto que dicha cuestión no esté resuelta, aquel principio, con toda su excelencia, no tiene aplicabilidad ni realidad (GA I/3, 380).

La criteriología de la alteridad posee un enorme e insospechado alcance. En primer lugar, sin tales criterios el derecho es completamente estéril, pues quedaría impreciso su objeto y resultaría inaplicable. Otro tanto ocurre con la moral.[37] Hay que distinguir qué es lo característico del fenómeno humano, frente al resto de los fenómenos naturales, para tratarlo siempre como un fin y nunca como un medio, para trazar una línea divisoria entre el imperativo categórico y el técnico. En segundo lugar, la elección del criterio tiene importantes consecuencias éticas y jurídicas, como atestigua la mención de la servidumbre, el racismo y el paternalismo. En tercer lugar, del éxito de lograr aprehender la especificidad del fenómeno humano depende la elaboración no sólo de una epistemología del derecho, sino también de las ciencias humanas en general. Sólo con el descubrimiento de unos criterios capaces de desenmascarar la presencia de la libertad en el mundo sensible se conseguirá un estatuto autónomo para aquellas ciencias con un objeto no sometido a las leyes del determinismo, como ocurre con las ciencias de la naturaleza. Aquí despunta el sentido del par conceptual explicación/comprensión, que, desde las postrimerías del siglo XIX, pretende deslindar metodológicamente entre ciencias nomotéticas e idiográficas, o, en clave de la filosofía analítica, entre explicar acciones por causas o hacerlo por razones.

Fichte se inclina por la corporalidad como la signatura visible de la libertad. Su contemplación nos induce a mantener una relación de comunicación mutua con quienes comparten nuestra misma figura. Una mirada cómplice, el entendimiento instantáneo de unos ojos en otros ojos, es la ambrosía del reconocimiento simétrico, la sensación experimentada al unísono de estarse avistando en un espejo que nos desvela como almas gemelas, como acción y reacción. El criterio de lo humano no es la sola organización, ni la sola articulación, sino un cuerpo organizado y articulado de tal manera que es capaz de movimientos libres indeterminados. Sin tal criterio, las máximas de la moralidad y las leyes jurídicas delatan su impotencia para fijar sus dominios y pueden incluso cohonestar prácticas políticas ilegítimas.

En nuestros días se aboga (A. Honneth, por ejemplo) por una cultura política del reconocimiento en vez de por una de la tolerancia,

37 Ya en la primera distribución de ciencias particulares sostiene que sus principios no han de ser meramente formales, sino materiales, lo cual es un ariete contra el formalismo kantiano, grave en el terreno práctico («La aplicación de los principios éticos de la razón pura a la vida real no está resuelta aún *de manera científica*» [GA I/5, 6-7]). Entre su *Ética* de 1798 y su *Fundamento del derecho natural* de 1796-1797 hay un evidente paralelismo estructural.

primordialmente por dos motivos. En primer lugar, la tolerancia presupone cierto desdén o menosprecio. En el fondo significa soportar, aguantar, y contiene siempre una devaluación encubierta. Sólo pueden permitírsela —y por tanto retirarla cuando quieran— los poderosos, la mayoría frente a la minoría. Algo muy diferente ocurre con el reconocimiento, que se basa en la reciprocidad y presupone igualdad jurídica y equivalencia moral, posibilitando así la resolución de fricciones. En segundo lugar, la tolerancia pone el acento en la ausencia de conflictos, mientras que las situaciones conflictivas son el elixir vital de las sociedades modernas. Hoy mantienen unida a una sociedad no sólo los valores compartidos, sino también las oposiciones. Mientras que la tolerancia es asimétrica y persigue atenuar coyuntural o provisionalmente esa asimetría, el reconocimiento tiene vocación de simetría. La tolerancia, además, puede reclamarse allí donde existan razones para rechazar una idiosincrasia distinta, un modo de vida ajeno, irreconciliable con algunos aspectos de nuestras convicciones. En tales casos el mandato de la tolerancia exige hacerse cargo de la relatividad de la forma de vida propia para mostrarse condescendiente y benévolo con la rival. La presentación de contraargumentos al intolerante, por buenos que sean, no suele provocar una modificación de su comportamiento. El reconocimiento busca un contrafuerte legal.

La tentación carismática del republicanismo. La relación jurídica pertenece a las condiciones necesarias de la autoconciencia. Esquemáticamente, el curso de la demostración sigue estos jalones: 1) Ningún Yo sin actividad causal libre de la razón práctica. 2) Ninguna actividad causal libre sin generación secuencial del tiempo. 3) Ningún devenir efectivo de la libertad en un momento del tiempo sin exhortación, esto es, sin un llamamiento a una autoactividad futura. 4) Ninguna exhortación a un Yo sin coexistencia con otro Yo exterior a mí. 5) Ninguna coexistencia sin reconocimiento del otro como mi semejante. 6) Ningún reconocimiento de la alteridad humana sin reciprocidad. Por consiguiente, ningún Yo sin reconocimiento mutuo, esto es, sin la relación del derecho. Pero la relación de reconocimiento desarrollada trascendentalmente carece ella misma de una obligatoriedad incondicionada. El propio Fichte considera insuficiente la coacción lógica de la relación jurídica, ya que depende de «la libertad de la voluntad», lo que provoca el tránsito al derecho político. La coacción lógica del pensamiento es desplazada por la coacción policial de un Estado, en el cual la división entre el ejecutivo, el legislativo y el judicial supone un lastre

para el objetivo del derecho: la realización de la libertad en el mundo sensible. Tal separación adolece de indeterminación y, por ello, merma la eficacia del mecanismo jurídico. El ejecutivo *(exekutive)* debe acaparar las competencias de los poderes legislativo, judicial y ejecutivo en su sentido más restringido *(ausübende)*. En cambio, Kant se muestra implacable con un parlamentarismo adulterado como el británico y propugna una autonomía real del poder legislativo.

La constitución legítima ha de ser, también para Fichte, representativa. El pueblo delega el ejercicio de la soberanía positivamente en los magistrados del ejecutivo, y negativamente en los éforos. Frente a un macropoder se sitúa un contrapoder, el eforato, encargado de supervisar si las actuaciones del ejecutivo se avienen al derecho y de convocar al pueblo en caso contrario. Sin embargo, la incertidumbre que impera en la elección de los éforos, cuya solución la doctrina del derecho abandona a la política, nunca es erradicada por completo en su obra. Esto resulta especialmente enojoso, porque el eforato es el punto arquimédico del conjunto.[38]

El eforato tiene el «derecho de controlar y enjuiciar» cómo el ejecutivo administra el poder público. A este órgano le toca decidir cuándo se produce un *status necessitatis*, la conculcación sistemática del derecho por quienes deben atenerse escrupulosamente a él, y, mediante el anuncio de un interdicto, de una orden de suspensión de todas las atribuciones gubernamentales, convocar a la comunidad como tribunal. Paradójicamente, la democracia desahuciada, la directa, que atenta contra el derecho, acaba convirtiéndose en la tabla de salvación —según las premisas fichteanas, al mismo tiempo en la autodestrucción— de la constitución legítima. En 1796, a ese consejo de «sabios y virtuosos», a esa corte de reyes filósofos, le corresponde la misión de mudar un agregado amorfo políticamente, una masa exaltada de súbditos, en un pueblo de ciudadanos, en una comunidad de individuos responsables. El reverso de la activación del eforato es la desactivación del pueblo.[39]

El contrato de ciudadanía surge para conseguir una determinación positiva del límite hasta donde debe extenderse el uso de la libertad de cada uno. Pero esa esfera de la libertad es la propiedad en su sentido amplio, en tanto que designa no sólo la posesión de bienes raíces o in-

---

38 «La seguridad del todo depende de la libertad absoluta y de la seguridad personal de los éforos» (GA I/3, 453; I/4, 16).

39 En 1812 abandonará esa teoría (J. G. Fichte, *Rechtslehre*, Hamburgo, Meiner, 1980, págs. 153-154).

muebles, sino derechos a acciones libres en el mundo sensible. El derecho de propiedad es un derecho a acciones y sólo subsidiariamente a cosas. Así pues, el contrato social es caracterizado como un contrato de propiedad no cosificado. Pero los límites de la propiedad, de la libertad exclusiva de cada uno, han de ser protegidos no mediante la invocación a la buena voluntad, sino por la fuerza física de la coacción. Esto comporta una nueva modalidad de contrato, el contrato de protección. La voluntad general, que antes era meramente negativa, la renuncia a inmiscuirse en la esfera del otro, la mera abstención u omisión, se convierte en afirmativa, en una prestación positiva, la defensa de los bienes ajenos. Al suscribir el contrato, el sujeto que ingresa en el Estado no ha de individualizar la parte contratante que se ha comprometido a defender, este o aquel particular, sino que ese individuo fluctúa de tal manera que coincide con la totalidad de los miembros de una comunidad. Esta fusión de los individuos en un todo se realiza mediante contratos entre sí bajo el efecto del azar imprevisible de quién será el protector o el protegido. El contrato que troca los dos anteriores en un contrato social se denomina «contrato de unión».

Con el triádico contrato de ciudadanía *(Staatsbürgervertrag)* y sus afluentes de propiedad, protección y unión, se afana por esquematizar la soberanía de la voluntad general como momento regenerador de la sociedad política. Pero es del eforato del que depende la seguridad del todo, la parusía fenoménica de la libertad. Hegel y Schelling pusieron de relieve las lacras de ese dispositivo, vinculado al contractualismo. Mediante los éforos se auspicia una escisión de la voluntad general para autodepurarse. El poder ejecutivo y el eforato aparecen así como dos representaciones de la voluntad general, y con esa escisión se pretende hacer prevalecer su pureza, su rectitud; pero es el primer poder el que detenta de modo exclusivo la coerción, y le resultaría sencillo bloquear las funciones del contrapoder: su labor de supervisión y la convocatoria del pueblo. Si el eforato vigila al ejecutivo para lograr una práctica más justa de ese poder, entonces la suprema justicia se alcanzaría multiplicando los contrapoderes. La realización del derecho se salda con un *regressus* ad infinítum. Sólo la violencia policial es capaz de imponer la voluntad general, de enlazar las voluntades individuales con una libertad universal. El control rígido y ubicuo por parte del Estado es el único medio de ligar los átomos inertes que componen el pueblo, de construirlo artificialmente. El contractualismo y el eforato impiden concebir la totalidad política como un organismo que integra la voluntad del individuo y la de la comunidad.

Es el rostro jánico del republicanismo fichteano de Jena, a remolque de los avatares de su vida. El joven filósofo se había atrevido en 1793 a quebrar violentamente un pacto sagrado, el que suscribieron la monarquía y la intelectualidad, el poder y la Ilustración. No podía eludir su responsabilidad ante la situación que él mismo había propiciado. Con el recurso al eforato aspiraba a volver a sellar ese pacto. En 1793 el contrato es un medio cultural, esto es, un instrumento de ruptura con el poder seudoilustrado o antiilustrado; en 1796 es un medio de recomponer la alianza, el punto de sutura entre la vanguardia docta y el gobierno. El nuevo híbrido entre rey y filósofo, el éforo, está tentado de ser el único experto capaz de deletrear el contrato. En 1793 pretende orear los contenidos del contrato al compás de los avances de la Ilustración del pueblo; en 1796 el oráculo del sabio es el verdadero pope del progreso.

En resumen, en el reconocimiento cabe distinguir dos dimensiones: una cognitiva y una ejecutiva. La primera consiste en la percepción del otro en su condición humana y —merced a una operación intelectual, a un silogismo— como miembro de una comunidad en la que le corresponde una esfera de libertad autónoma, a diferencia de otros seres animados e inanimados. Esa conquista perceptiva e intelectual ha de traducirse en pautas de comportamiento apropiadas al trato con seres humanos. Nuestra conducta respetuosa frente a ellos, como seres capaces de autodeterminarse, debe estar regulada por normas. El derecho conforma una síntesis estable y duradera entre esas dimensiones discernibles analíticamente, y cristalizará en cierta organización del Estado con un *ejecutivo* que acapara todos los poderes disponibles y con unos *vigías* de su ejercicio. La voluntad general se encuentra así hendida y el pueblo puede ser soberano sólo de una manera inducida: ya como tribunal entre los éforos acusadores y el ejecutivo acusado, ya en caso de traición del eforato a su tarea de control. Entonces o bien comparece el pueblo de pronto y unánimemente como poder supremo y juez de todos los representantes, o bien apoya el llamamiento de los éforos naturales, es decir, personas privadas. Por consiguiente, sólo en estas situaciones de emergencia es el pueblo propiamente soberano, legislador. Pero la legitimidad de esta circunstancia extraordinaria es muy cuestionable. El interdicto del Estado conduce a la suspensión de todo el ordenamiento jurídico, a la completa abolición de la ley, abriéndose así la peligrosa posibilidad de insertar de matute la «juridización» de un escenario no jurídico. Por otro lado, hay que recordar que en el estado normal de la *res publica* no existe la «comunidad, [...] ningún pueblo, ningún todo» (GA I/3,

452). El caso excepcional colma el estado normal, un estado de hibernación ciudadana.[40] Con la apelación del eforato (sea como órgano supervisor o como pionero de la sublevación) el pueblo pone a prueba su soberanía, esto es, su existencia política; la *res publica* vuelve a la arena de la sociedad civil, pero sus verdaderos demiurgos son los éforos. Soberano es quien en el estado de excepción, en caso de necesidad, renuncia a la soberanía legal, y en el estado normal a la democrática, a la republicana, a la autolegisladora. Si se habla de soberanía, no se quiere decir la soberanía popular de la ley fundamental, sino la soberanía supralegal que se asegura a sí misma existencialmente.

Fichte ha cedido la seguridad de su derecho natural al estamento docto. El contrapoder es privilegiado epistémicamente (dispone de una visión prístina del derecho) y éticamente (lo integran los mejores, los más sabios y virtuosos), es superior en lo relativo al conocimiento y a la moral. Pero el poder idiotiza, «daña inevitablemente el libre juicio de la razón» (Ak. VIII, 369), ironizaría Kant. El éforo funge de artífice de una sociedad en casos de emergencia, y el estado de excepción hace retornar al colectivo olvidadizo de sí mismo a su existencia, a la dura realidad de lo político.

Filosofías aplicadas y el caso de la política: ¿más acá o más allá del derecho?

La política redondea la ciencia del derecho, afina los principios jurídicos a priori aplicándolos a una situación empírica concreta.[41] Las atri-

[40] I. Maus habla a menudo del extremo «déficit democrático en Fichte» en comparación con el contractualismo democrático de la *Aufklärung* («Die Verfassung und ihre Garantie: das Ephorat [§§ 16, 17 und 21]», en J. G. Fichte, *Grundlage des Naturrechts* [ed. J.-Ch. Merle], Berlín, Akademie Verlag, 2001, págs. 139, 146, 154). Sobre la tesis contraria de que la síntesis republicana de Fichte es «una forma de representarse el concepto de democracia», *vid.* A. Renaut, *Le système du droit. Philosophie et droit dans la pensée de Fichte*, París, PUF, 1986, pág. 417. Se entiende el interés de C. Schmitt en la doctrina del eforato («Clausewitz als politischer Denker: Bemerkungen und Hinweise», en *Der Staat* vol. 6, n.º 4 [1967], págs. 479-502).

[41] A la política le toca solventar cuestiones tales como la forma de gobierno o de soberanía —las identifica—, el modo de elección de los gobernantes y de los éforos, la organización de la asamblea del pueblo, los sistemas de votaciones, etc. En *El Estado comercial cerrado* (1800) reitera el cometido de la política: «En el Estado real no se trata solamente, como ocurre en el Estado racional, de las exigencias del derecho, sino más bien de saber qué parte de las exigencias del derecho son realizables en las condiciones dadas. Si se llama política a la ciencia del gobierno del Estado real, [...] esta política se encontraría a mitad de camino entre el Estado dado y el Estado racional; describiría esa línea continua a lo largo de la cual el primero se transforma en el último y culmina en el derecho político puro» (GA I/7, 51).

buciones de la política son dos: una general, la aproximación entre Estado de derecho y Estado real, y una específica, el diseño del sistema de designación de los líderes. En la constitución republicana «no son los hombres quienes detentan el poder, sino las leyes» (Ak. VI, 355), pero son, sin embargo, los hombres quienes velan por dicha supremacía. El derecho cede a la política la elección de los éforos, que acaba derivando hacia una selección o, dicho de otro modo, la *forma regiminis* termina confundiéndose con la *forma imperii*. Para la primera función se precisa un saber mixto, filosófico-histórico, típico del sabio. Los escogidos, los llamados a regir el destino de una nación, son asimismo la nomenclatura de los sabios.

Si reconstruyéramos el árbol genealógico de la política, «a mitad de camino entre el Estado real dado y el Estado racional», vislumbraríamos unos lazos inmediatos con el derecho, el cual a su vez depende jerárquicamente de la *Doctrina de la Ciencia*. Le tiene, además, un aire de familia a la ascética. Ambas son presentadas como apéndice del derecho y la ética, respectivamente.[42] La *Doctrina de la Ciencia* es la *philosophia prima* que contiene el elenco de principios que riega las ciencias particulares, materiales. No es una mera traslación o trasposición unidireccional de los principios a campos concretos, pues revierte como un bumerán en el haz de esos fundamentos y da lugar a una doble repercusión, esclarecedora y dinamizadora. Por un lado, la aplicación de los primeros fundamentos a determinados terrenos sirve para clarificar la índole, el alcance y la dialéctica de los mismos. Así, por ejemplo, el *Fundamento del derecho natural* refuta la exégesis solipsista del *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia*, al demarcar el Yo absoluto como principio supremo del Yo individual como concepto derivado y recíproco, y haciéndola refulgir como una filosofía de la intersubjetividad. Por otro lado, esa proyección material de la *philosophia prima* puede promover una «expansión ulterior de la filosofía trascendental, incluso en sus principios» (GA III/4, 406). Esa promoción fue a veces ralentizada y torpedeada por circunstancias ajenas (recuérdense las querellas en las que se vio implicado).

En un escalón inferior se sedimentan los saberes que interceden entre la ciencia pura y la experiencia en forma de una aplicación de los principios acuñados en las ciencias primeras y materiales a la empiria.

[42] *El Estado comercial cerrado. Un ensayo filosófico como apéndice a la doctrina del derecho y como muestra de una política a seguir en el futuro* (1800) y *Ascética como apéndice a la moral (lecciones impartidas en Jena en 1798; como apéndice a la Ética editada).*

En el catálogo de estas ciencias bifrontes, anfibias, aplicadas, Fichte incluye *expressis verbis* la política y la ascética.[43] Ambas comparten razón de ser: el abismo entre esos dos polos, y coinciden en su vocación de mediadoras entre esas dos instancias no susceptibles de confusión ni de fusión. El filósofo no puede soslayarlas, puesto que su tarea genuina reside en introducir la ciencia en la vida, en «mostrar cómo las exigencias de la razón pueden ser realizadas en un contexto de presupuestos determinado, empírico y dado». La política franquea «la aplicación de la doctrina pura del derecho a determinadas constituciones estatales existentes», y la ascética allana «la aplicación de la moral pura al carácter empírico, en la medida en que eso es posible».

Esta afinidad electiva no oculta sus desafectos. La primera discrepancia se refiere a su objetivo: «La política debe mostrar el camino por el cual se puede conducir un determinado Estado poco a poco hacia la única constitución justa y conforme a la razón. De igual manera, la ascética ha de mostrar, por su parte, el camino para guiar a otros o a sí progresivamente a una disposición de ánimo moral». La segunda atañe a los medios para la consecución de ese fin. Mientras que la política recurre a la coacción, ínsita al derecho, la coerción es extraña a la moral. Con las medidas de fuerza se lograría la legalidad de los actos del ciudadano, no la moralización de su intención. En tercer lugar, la senda tra-

[43] Estudiosos de la obra fichteana han escanciado algunas otras. R. Lauth, por ejemplo, ha adscrito a cada disciplina material una tecnología y las ha desglosado como sigue: la técnica (en sentido estricto) y la eugénica (incluida una medicina) como aplicación de la doctrina de la naturaleza; la política como aplicación de la doctrina del derecho; la ascética como aplicación de la ética; la pastoral (exhortación a la vida bienaventurada) como aplicación de la doctrina de la religión; indicación para la determinación de la historia como aplicación de la doctrina histórica apriórica universal (creación de la naturaleza espiritual) (*Vernünftige Durchdringung der Wirklichkeit. Fichte und sein Umkreis*, Neuried, Ars una, 1994, págs. 106-107). Ya en su clásico artículo «J. G. Fichtes Gesamtidee der Philosophie», en *Philosophisches Jahrbuch* 71 (1963), pág. 273 y sigs., se refería a este asunto, que últimamente han tratado de modo exhaustivo P. L. Oesterreich (*Schriften zur angewandten Philosophie*, Frankfurt del Main, Deutscher Klassiker Verlag, 1997) y H. Traub (*Der ganze Fichte. Die populäre, wissenschaftliche und metaphilosophische Erschliessung der Welt*, Stuttgart, Kohlhammer, 2006). El repertorio de la filosofía aplicada es ampliable. Dado el protagonismo del sabio *(Gelehrter)* en la mediación entre razón e historia, no es de extrañar que acoja también los escritos pedagógicos, y muy particularmente su filosofía de la universidad. Un año antes de su muerte, en la *Doctrina del Estado (Staatslehre)* de 1813, en la dicción propia de esta etapa, reitera la idea expuesta con anterioridad: «En él [el filósofo] la filosofía es creadora del ser, por tanto *aplicada*. [...] Ésta [la filosofía o la *Doctrina de la Ciencia*] en su aplicación es precisamente la verdadera fuerza fundamental que forma el mundo en la vida, la acción y la creación; ella está a la cabeza de la figuración del mundo en el sentido propio y supremo» (FW IV, 389).

nada por la política es «constante, una línea continua». La transición no es, en cambio, factible en la moral, donde «sólo se llega mediante un salto». Mientras que en la moral el dilema es todo o nada, en la política cabe una gradación, una evolución del Estado dado al Estado de razón (GA II/5, 60-61).

Ninguna taxonomía disciplinar de la *Doctrina de la Ciencia* del período de Jena acoge a la política. Esta ausencia queda compensada en la *Doctrina de la ciencia nova methodo* por una doble presencia, aun implícita. Por un lado, la vertiente teórica del derecho en cuanto filosofía de los postulados se aproxima a la misión de la política: la instauración del Estado de derecho debe inscribirse en el orden real del mundo; por otro, menciona críticamente un opúsculo kantiano, *Hacia la paz perpetua*, en el cual la constitución es «un producto de la naturaleza», un «mecanismo natural». Fichte no se conformará con los modos clásicos de pensar la política. A este asunto volveremos en el comentario de los *Discursos a la nación alemana*.

Filosofía tercera: religión

La tramoya de un escrito popular malentendido

La religión y el derecho comparten ex aequo el estatuto de filosofía de los postulados o filosofía tercera. Este nuevo rango nos obliga a calibrar el eco de su primera obra publicada, que tantas expectativas despertó inicialmente, pronto evaporadas. Lo que de veras escandalizó a Hegel, Schelling y Hölderlin fueron las artimañas con las que Kant y su acólito fueron neutralizados para a continuación demolerlos bajo la tutela de la ortodoxia en el regazo de la Iglesia. El triunvirato tubingués no demonizó la religión, sino que más bien suspiraba por una religión distinta, coloreada al modo griego, por una fe que reanimase el «corazón del pueblo» y conservase así el legado moral del cristianismo, una fe sin pecado original ni esclavitud, sin hipocresía ni represión. Los seminaristas amaban la vida y no el sacrificio, y para ellos el hombre no era ningún vil gusano, sino «favorito de los dioses». La reconciliación de mito y monoteísmo, de Dioniso y Cristo en las condiciones de la modernidad inaugurada por Kant, fue la melodía básica de su pensamiento. La vieja religión, que enmascara la alianza de trono y altar, de rey y clero, enseña sólo lo que exige siempre el despotismo, el «desprecio del género humano», su «incapacidad para algo bueno, para ser algo por sí mismo». Con el rigoris-

mo kantiano apenas podía realizarse el sueño de una reconciliación de Antigüedad y cristianismo. Los tres esbozaron una utopía social: «El Reino de Dios viene», escribió Hegel, «Razón y libertad continúan siendo nuestra consigna, y nuestro punto de unión la Iglesia invisible», donde impera «la igualdad». El Lessing spinoziano es un ídolo para los tres jóvenes amigos, que no se sienten como una élite anticuada, sino como la vanguardia democrática.[44]

Los filósofos de la reunificación soñaban con el final de la escisión de un mundo en el que el espíritu pasa a la vida, con un futuro sin violencia. Hölderlin quería convertir la máquina del Estado —que inserta a hombres libres en un engranaje mecánico— en una obra de arte animada, la política en belleza. Lo eterno debería hermanarse con lo temporal, así como la razón con la sensibilidad, la teología con la ciencia. Las energías y los anhelos de los tubingueses apenas pueden compendiarse mejor que en el lema griego *hèn kaì pân*, todo en uno y uno en todo. El cosmos es la unidad de las pluralidades, uni-verso, y en él las oposiciones no son hostiles o trágicas, sino productivas. En el otro extremo de la época, pero en absoluto en un ignorado rincón, se encuentra Jacobi, renuente a aceptar el idealismo (un mero alias de la consumación del criticismo) como panacea para los males del presente. En el *Ensayo de una crítica de toda revelación* Fichte no rebasó el listón que le pusieron los coetáneos, pero, mientras tanto, había madurado y se había emancipado de Kant. Sobre las premisas de éste había levantado un sistema propio, con un alojamiento reservado para la religión. *El destino del hombre* —escrito en Berlín entre julio y noviembre de 1799, y publicado a principios de 1800— no obedece a una crisis de romanticismo, que le habría hecho plegarse a sus inquisidores y romper con su obra anterior recusando la posibilidad de una mediación especulativa entre el corazón y el intelecto. Aquí resuenan las mismas inquietudes que jalonaron sus tempranos *Aforismos*.

La Ilustración y su eslogan de la crítica impregnaban todas las instituciones del Antiguo Régimen, no sólo el Estado, sino también la Iglesia. Ésta había sido —y continuaba siéndolo— el canal privilegiado de ascenso social de los miembros de las clases más pobres (como

---

[44] Véase la correspondencia entre los tres amigos de 1795 (Hegel, *Escritos de juventud*, México, FCE, 1984, pág. 51 y sigs.). En estas cartas se puede rastrear cómo cambian su percepción de Fichte: de ser un héroe pasa a ser un villano, al haber facilitado con el *Ensayo de una crítica de toda revelación* la fagocitación dogmática del kantismo.

el caso de Fichte, cuyo talento fue descubierto por el párroco de su pueblo y él después se inscribió casi por inercia en la Facultad de Teología), y desempeñaba tradicionalmente un papel intermediario entre los dominantes y los dominados, exhortando a los primeros a la justicia y a los segundos a la obediencia. Marginada la dogmática por las Luces, el predicador se convierte en un maestro moral, en un docto con hábito talar, cuya enseñanza, apoyada tanto en la Biblia como en los clásicos griegos y latinos, debía dirigirse al sentimiento más que al entendimiento. En 1788 Fichte se alzaba contra «las miserables disputas entre el clero acerca de cosas ininteligibles», deploraba su «charlatanería» y entendía su incapacidad para llegar al corazón y orientar a los hombres sobre cómo satisfacer su «necesidad de unirse con Dios». En el *Ensayo* de 1792, Fichte es consciente de una doble dificultad: por un lado, de la paradoja inherente a la revelación: en puridad, quien no la necesita es al menos para sí mismo mejor que quien la necesita; por otro, del temor a que la noción «abstracta» de ley moral sea menos eficaz que la ley divina.

Durante algunos años Fichte pareció haberse olvidado de la religión. Sin embargo, al fijar como horario de su curso *De officiis eruditorum* el domingo por la mañana, lo acusaron de querer ofrecer una alternativa al servicio divino dominical. Además, a los doctos les aplicaba la imagen evangélica de la sal de la tierra, y de «sacerdotes de la verdad». En la primavera de 1794 había anunciado, entre las ramas del saber fundado por la *Doctrina de la Ciencia*, una teología, pero no hay ningún rastro de ella. Fue la controversia sobre el ateísmo lo que le indujo a replantearse la cuestión. Forberg brindó la ocasión con sus colaboraciones en el *Philosophisches Journal*, gaceta codirigida por el filósofo de Jena desde 1797. Aquí revalorizó el concepto de religión como interés por el comportamiento justo y, por tanto, como deber. Su raíz se halla en el deseo del corazón bueno de que el bien pueda triunfar sobre el mal. Fichte le objeta que pierda el tiempo en negar a un Dios extramundano, cuando de lo que se trata es de equipararlo al orden moral del mundo.

Fichte fue la única víctima de la querella. En sus cartas se traslucen algunas reservas sobre el proceder de sus colegas y amigos. Corría el rumor de dimisiones en bloque de profesores en caso de violación de la libertad académica. Su artículo concluía con estrofas de Schiller y Goethe, pero de ellos no partió el mínimo signo de solidaridad. De Jacobi y Reinhold esperaba no sólo la confirmación de que no lo consideraban ateo, sino de que en el fondo estaban de acuerdo con él.

Las respuestas, sin embargo, marcaron netas distancias. En la *Apelación al público* reprobaba a sus adversarios su ineptitud para penetrar un Dios que no interviniese en el mundo sensible. Hasta 1795 Fichte no menciona en sus escritos al «noble Jacobi». Sin embargo, su presencia en el clima intelectual de los años de formación de su propio pensamiento es insoslayable. Interpelado expresamente, Jacobi sale a la palestra con una carta abierta en la que las palabras afectuosas que prodiga a Fichte no disimulan una hostilidad latente. Las críticas jacobianas abordaban un asunto capital: la relación entre conciencia común, por un lado, y punto de vista trascendental, por otro. En los años precedentes Fichte había hecho varios intentos de aproximación a Jacobi, que iban desde el abandono del corsé lógico, tan notorio en el *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia*, hasta la referencia a la fe para designar el nivel supremo de certeza. Para Jacobi no era suficiente, y señalaba que la concepción antropomórfica de Dios era la única alternativa a la representación mecánica de la creación, la única que permitía un Dios viviente. Este desaire le lleva a acendrar el sentido de fe en el tercer libro de *El destino del hombre*.

Un atisbo de esta última obra se encuentra en el programa de los cursos que pretendía impartir en el semestre de verano de 1799 y que comunicó en las primeras semanas del año, antes de su destitución: *philosophiam religionis pragmaticam secundum librum a se proxime edendum [...] exponet*. En una carta a Lavater del 7 de marzo hay una alusión al proyectado libro. Al pastor de Zurich, que le había profesado tanto afecto, le resultaban enojosos el tono y el contenido de la *Apelación*. Fichte insinuaba por enésima vez que había sido malinterpretado:

> Apenas delineo un perfil de mi teoría de la religión, se me salta encima y se me impide concluir. ¿Es culpa mía si hay sólo este perfil, fuera de su contexto? [...] El conflicto conmigo, hasta ahora, es puramente *filosófico*. No se me ha consentido todavía elucidar la influencia que este puro concepto filosófico tendrá sobre el *modo de pensar verdaderamente práctico*. Me dedicaré el próximo verano a esta labor, y espero tranquilizar a todos los espíritus verdaderamente religiosos, como vos, caro Lavater (GA III/3, 208).

El «pragmático» del anuncio latino y el «práctico» de la carta significan lo mismo: desarrollar un estilo que tenga eficacia moral y no sea simplemente demostrativo. El plan de redactar un manual para uso universitario se esfuma con la pérdida de la cátedra; pero queda el propósito de escribir un libro dirigido a quien vivía «fuera de la escuela».

El 3 de julio Fichte llegó a Berlín. El rey no había secundado la invitación de las cortes sajonas de prohibir también en su jurisdicción el *Philosophisches Journal*. La acogida que le dispensaron fue amistosa, y no sólo en el círculo de los Schlegel. En seguida contactó con las logias masónicas locales, que se percataron de que disponía de conocimientos sobre la orden propios de los iniciados en los grados más altos. Su afiliación a la logia Pitágoras en la Estrella Fulgurante se produce unos meses después, en abril de 1800, cuando se establece definitivamente en la ciudad (el 13 y el 27 de abril da unas conferencias a los hermanos). No obstante, empezó a coquetear con las sociedades secretas ya en los albores de 1793, cuando ingresó en la logia Eugenia del León Coronado de Danzig. Una vez instalado en Jena fue recibido en la logia Gunther del León Erguido, pero intensificó su compromiso con tales asociaciones en la ciudad atravesada por el Spree de la mano de Ignacio Aurelio Fessler, quien lo persuadió para que se sumara desde dentro —Fichte llegó a ser en un tiempo meteórico Gran Orador en el Oriente Interior— a su plan de revisión del sistema masónico imperante. Su empeño reformista y su cooperación con Fessler fueron efímeros. Su actividad continuaba siendo frenética. A finales de agosto de 1799 decía estar a la mitad de la redacción de su nuevo libro, y entonces vio la luz la explosiva *Declaración* de Kant contra la *Doctrina de la Ciencia*, en la que éste lo tachaba fulminantemente de la lista de candidatos a encarnar el espíritu del criticismo. Esa vacante ya no encontrará nunca un pretendiente solvente.

En enero de 1800 salía a la venta *El destino del hombre*, considerado ya como una exposición popular de su primer sistema, ya como un intento de despegarse de él; también se ha dicho que marca el viraje religioso del pensamiento de Fichte, o que cerraba su etapa idealista-trascendental y retornaba a los temas de sus años juveniles. Fue escrito en unos cuatro meses, sin tener consigo ni apuntes ni libros. Nació en un momento en que intentaba reubicarse, después de quedarse al margen del *lobby* kantiano. De ahí que no perdiese la oportunidad de imprimirlo en Berlín —pese a los lamentos y protestas de su editor de Jena—, en busca de un público lector diferente del que había tenido hasta entonces.

Repite el título de una obra de éxito de Spalding. Kant, en la *Crítica de la razón pura*, había presentado el «destino entero del hombre» como «el fin último» de la filosofía, «y la filosofía relativa al mismo se llama moral» (A 840/B 868). En el curso *De officiis eruditorum* ya

había hablado del destino del hombre como la armonía consigo mismo, con su propia naturaleza racional, a la que los individuos deberían aproximarse ad infinitum. El sustantivo «religión» no aparece literalmente en el libro de 1800, pero sí en una carta a su mujer cuando se aprestaba a terminarlo (GA III/4, 142). El 27 de diciembre de 1799 había escrito a Schelling: «Falta todavía un sistema trascendental del mundo inteligible; los indicios más claros al respecto se encuentran en el libro tercero de mi *Destino del hombre*». La síntesis de los cuerpos debía culminar en la síntesis de los espíritus, y la religión, a contrapelo del escapismo de los devotos, era la creencia en la eficacia intersubjetiva de la acción. La «verdadera religión» fichteana «del alegre recto obrar» de su malhadado artículo de 1798 nada tiene que ver con el culto ritual, con el quietismo o con una piedad flagelante. En la conciencia moral habla el sentimiento incorruptible de la aprobación o desaprobación en el caso de la concordancia o discordancia de mis actos con el mandato del deber. La cuestión pendiente estriba en averiguar cómo mi querer ético está ligado al nosotros que reúne al Yo y al Tú en un mundo inteligible superior al mundo pedestre de los intereses egoístas.

Un viejo tema en un nuevo odre: la trama de la especulación y la vida

La *Doctrina de la ciencia nova methodo* es, en cierto sentido, contemporánea de *El destino del hombre*, pues Fichte ha trabajado en este libro en la segunda mitad de 1799 y ha enseñado según el nuevo método desde 1796 hasta principios de 1799. La inextricabilidad de *El destino del hombre* menguaría si atendiéramos a las pistas que nos da Fichte. «[...] los filósofos de profesión —anuncia en el "Prólogo"— [...] no hallarán en él lo que no hayan encontrado en los demás libros del mismo autor.» Se trata de una variación de una trama ya conocida, pero, como es habitual en Fichte, el conocimiento al que se refiere no es el de la letra, sino el del espíritu, pues «los que quisieran hallar aquí cosas ya dichas y sabidas de memoria por el lector, [...] sin duda lo hallarán ininteligible» (*El destino del hombre* en adelante *Destino*). No estamos ante una simple repetición de la letra, ni tampoco ante una cansina reiteración del espíritu, sino que, al menos en el terreno de la religión, se ha ganado en profundidad, tal como atestigua una carta a su esposa de 5 de noviembre de 1799:

> Con ocasión de la redacción de este escrito, he echado sobre la religión una mirada más profunda de lo que lo había hecho antes. En mí el cora-

> zón se conmueve cuando he aclarado las cosas hasta el fondo; y no podía faltar que la claridad, una vez alcanzada, se comunicase también al corazón. [...] No creo que, sin esta maldita querella del ateísmo y sin sus funestas consecuencias, hubiese conseguido alguna vez esta visión clara y esta disposición del corazón, de suerte que los modos brutales que han usado contra mí tienen desde ahora una consecuencia que tanto tú como yo no podremos sino saludar (GA III/4, 142).

Esa pátina religiosa ya sembró el desconcierto entre los coetáneos. Para el ínclito Baggesen no cabe duda de que Fichte gira aquí espectacularmente hacia la posición de Jacobi: «Suscribo cada línea de *El destino del hombre*, pero en la medida únicamente en que cada línea refuta el conjunto de la *Doctrina de la Ciencia*».[45] El vate danés vislumbra incluso una conversión en el filósofo, a la que ni Jacobi ni otros dan crédito. Lo paradójico del asunto estriba en la dificultad para penetrar en la intención de Fichte en una obra con vocación de ser popular e incluso, según afirma en el *Destino*, «inteligible para todos aquellos lectores que están en situación de comprender un libro cualquiera». Quizá no resulte baladí recordar que en la época de la redacción de *El destino del hombre* arrancaba su carrera masónica en Berlín, que le permitiría alcanzar con insólita rapidez el grado de Gran Orador en la logia Royal York de la Amistad e intentar desde ahí la adaptación del discurso masónico a la *Doctrina de la Ciencia*. Fichte, que en algún momento aludió con envidia a la oscuridad de Kant, cuando en realidad éste practicaba la técnica de la reticencia a fin de burlar la censura, algo parece haber aprendido de los golpes recibidos y aun sin reputarlo como un maestro en el arte del disimulo, como le recriminaban sus detractores, no tuvo más remedio que curtirse en la táctica de camuflaje.[46]

El hombre descubre en sí mismo el conflicto originario entre la exigencia del corazón, que lo insta a producir activamente su mundo

---

45 Carta a Jacobi del 22 de abril de 1800, en FG II, 328-329. *Cf.* I. Radrizzani, «Place de la *Destination de l'Homme* dans l'oeuvre Fichtéenne», en *Revue Internationale de Philosophie* 206 (1998), págs. 665-696; J. G. Fichte, *La destinazione dell'uomo* [traducción de R. Catoni; edición de C. Cesa], Bari, Laterza, 2001.

46 I. Radrizzani piensa que otro ejemplo del procedimiento fichteano de subversión del discurso, en este caso del nacionalista, para conformarlo al espíritu de la *Doctrina de la Ciencia*, lo encontramos en los *Discursos a la nación alemana* («Ist Fichtes Modell des Kosmopolitismus pluralistisch?», en *Fichte-Studien* 2 [1990], págs. 7-19).

a partir de conceptos que esboza con libertad, y la exigencia del entendimiento, que le impone reconocerse como un simple fenómeno natural en el seno de un mundo cuyas determinaciones no son sino la expresión de la potencia necesaria de Dios. En el libro primero (la obra consta de tres libros, titulados, respectivamente, «Duda», «Saber», «Fe») rivalizan igualmente entre sí los dos sentidos concurrentes de la palabra *Bestimmung*: su sentido ontológico tradicional, equivalente alemán de *determinatio* (determinación), de limitación, y su sentido práctico de vocación (*Stimme*, voz), de destinación, que presupone la indeterminación del ser libre.

La *Doctrina de la Ciencia* es la filosofía del Yo y por eso era obvio hacer del Yo el punto de partida de su filosofía popular. En esta obra habla también un Yo, en un monólogo en los libros primero y tercero, y en un diálogo en el segundo. Con esta forma se escribieron otras obras literarias (Marco Aurelio, san Agustín, Descartes, Spalding, etc.). El monólogo citado se diferencia de la mayoría de los restantes monólogos filosóficos en que el Yo parlante, dubitativo, reflexivo, no es el Yo del autor (como en el caso de Descartes o Spalding), sino que quiere ser expresamente el Yo empírico, concreto, del lector. Aquí se enarbola el determinismo metafísico, enlazado con la *natura naturans* de la *Ética* spinoziana. También es una referencia la emergente filosofía de la naturaleza de Schelling (en el mismo año de su publicación, 1800, comienza a deteriorarse su relación con él). Pero aún más relevantes son los vestigios de las cavilaciones del mismo Fichte. En 1790 se considera el determinismo la única cosmovisión cara a la especulación del entendimiento. Su protesta brota del íntimo malestar de aplicar los resultados irrefutables del pensar a la propia persona. *El destino del hombre* empieza con la irresuelta dialéctica de corazón y especulación con la que terminan los *Aforismos*.

La solución al conflicto entre la idea satisfactoria teóricamente de la determinación absoluta de hombre y el deseo del corazón de autonomía, que no puede fundarse especulativamente, es preparada por el libro segundo. La reflexión trascendental, la hipótesis de la conciencia inmanente, es introducida para superar la indecisión. Al menos antes el Yo tenía la certeza de la realidad del mundo exterior y de las fuerzas naturales que la configuran y de sí mismo como una fuerza natural específica. Ahora, sin embargo, toda realidad que trascienda la conciencia o la representación es ilusoria. El lector, trasunto del Yo protagonista del primer acto, es incapaz por sí solo de zanjar esa dificultad y, únicamente merced a la interce-

sión del Espíritu,[47] consigue desembarazarse de la duda y entrar en el camino del saber. Ese genio formula el lema del idealismo trascendental: toda conciencia es únicamente autoconciencia, o, análogamente, «la conciencia inmediata de ti mismo y de tus determinaciones sería la condición exclusiva de toda otra conciencia» (GA I/6, 216). Con la ayuda del Espíritu podemos encaramarnos a la posición de la filosofía. Pero ¿qué filosofía nos franquea el Espíritu en el libro segundo, la de la *Doctrina de la Ciencia*? Como afirma en el *Destino*, el Yo brinda un desolador sumario del saber alcanzado, de esa suerte de ciencia infusa: «Yo mismo ni sé ni soy. Soy imagen de una imagen. [...] Yo mismo soy una de esas imágenes; ni siquiera soy esto, sino sólo una confusa imagen de imágenes. Toda realidad truécase en un extraño sueño».

El segundo episodio es la tentativa del Yo, aconsejado por el Espíritu, que se le aparece en la noche de la duda, para escapar de la paralizante indecisión desprendiéndose de toda realidad exterior, de la que recibe pasivamente su determinación. Sustrayéndose al reino divino de la naturaleza, erige en absoluta su tendencia a la libre actividad. El mundo se concibe entonces como un puro producto del Yo, el fruto de su autolimitación. A este punto de vista lo llama el del saber, pues despacha la duda mediante la certidumbre del Yo. Al abstraer del momento de la realidad, el poder de determinación activa se desmorona. Privada de todo punto de aplicación exterior, la libertad se desvanece en la abstracción de un Yo sin mundo, de una subjetividad hueca, tautológica y sin movimiento; en suma, de una libertad sin resistencia. Kant lo ilustra en la *Crítica de la razón pura* con una metáfora: la paloma, sin aire, se desploma y se precipita en el vacío, a pesar de que ingenuamente se figura que es la condición de posibilidad de su vuelo lo que lo frena. Sumergida en las aguas frías del egoísmo de la razón, indiferente a todo lo que le es extraña, atascada, incapaz de un querer efectivo, comprende que sólo elevándose a la fe es posible reencontrar la realidad. Ésta no se establece por ninguna razón demostrativa, sino por un acto de decisión fundado en nuestro interés moral. Estamos ciertos de la realidad porque tenemos deberes que cumplir en ella, conocemos porque actuamos, y no a la inversa. La exigencia moral va

[47] Los intérpretes han subrayado el parentesco de este Espíritu con el segundo de los dos interlocutores del *Diálogo entre Hilas y Filonús* de Berkeley, con el espíritu del *Fausto* de Goethe o con el giro copernicano, kantiano, en la biografía de Fichte.

desde el presente allende el mundo sensible. Por eso están plenamente reconciliadas las perspectivas de la libertad humana y de la participación en lo divino, opuestas antes, y tercia entre el panteísmo dogmático, al cual reconduce la filosofía schellinguiana de la naturaleza en el libro primero,[48] y el idealismo dogmático, en el cual desemboca el diálogo del Yo y el Espíritu en el libro segundo, entre el spinozismo y el berkeleyanismo.

El Espíritu concluye la existencia de un objeto fuera de él como un puro juego de ilusiones y acredita las reservas del escepticismo acerca del valor objetivo del conocimiento humano. Al respecto cabe hacer dos observaciones. En primer lugar, preocupado por remediar las distorsiones que había sufrido la exposición de 1794, a partir de 1796 eligió no disociar, como había hecho dos años antes, la parte teórica de la práctica. Este escrito popular explica y corrige los errores de interpretación que han podido desacreditar la *Doctrina de la Ciencia* ante un público amplio. Fichte hiperboliza y dramatiza la disociación del saber teórico y del saber práctico, a fin de subrayar los perniciosos efectos de un idealismo subjetivista autocomplaciente, en el cual las cosas son reducidas a las ideas, el mundo a una fabulación, y que acabará resultando claustrofóbico. En segundo lugar, según Fichte, hay que distinguir la reflexión natural y común de la artificial y trascendental, y así responde a la única objeción contra la *Doctrina de la Ciencia* importante durante la disputa del ateísmo: la de Jacobi, que hacía de la revelación inmediata la alternativa a la construcción ideal de lo verdadero. El libro segundo se cierra aseverando que «no hay ningún ser», sólo «imágenes sin significación y sin fin [...]. Toda realidad se transforma en un sueño maravilloso», pero a la postre simplemente un sueño.

Según la versión que hemos ofrecido de la filosofía fichteana, una cosa posee realidad sólo en la medida en que se relaciona con el poder práctico del Yo, es decir, en tanto que el Yo encuentra una resistencia a su libre actividad. Por consiguiente, hay que poner en el Yo un esfuerzo hacia la autonomía absoluta, una tendencia a ser causa del No-Yo. Esta exigencia de que todo se subordine al Yo, de que toda actividad deba ser incondicionadamente puesta por el Yo, es la exigencia de la razón práctica y el emblema del idealismo. El destino del

---

[48] La filosofía de la naturaleza de Schelling de 1799 identifica lo incondicionado, la sustancia suprema, con la naturaleza como productividad *(natura naturans)*, y restaura el spinozismo.

hombre, tanto en 1794 como en 1800, consiste en extender por la imaginación al infinito el límite que, como ser finito, le es necesario poner a su actividad, y determinar así su mundo sensible a partir de la determinación de un mundo ideal, de un mundo tal como debería ser si toda realidad fuese puesta absolutamente por el Yo. En su relación con la objetividad, el Yo finito permanece flotando libremente entre las dos determinaciones opuestas del ser en sí y del ser para nosotros, ensanchando cada vez más su radio de acción, en el cual se eslabonan sin cesar su ser limitado y su actividad infinita, hasta la idea inaccesible de Dios. El fundamento de toda objetividad está para el espíritu finito en Dios, a la vez como término ideal y como principio dinámico de la ampliación al infinito del círculo en el cual se mueve y por el cual se despliega la vida de la conciencia. Lo divino no es equiparado a un ser personal suprasensible existente más allá del Yo finito. No es un *ordo ordinatus* (un orden ordenado, un acuerdo preestablecido) que dominaría la libre actividad del Yo finito, rebajado así al rango de instrumento de un plan superior del mundo, sino un *ordo ordinans*, un orden activo y vivo realizado por el movimiento mismo de las libertades humanas. Para quien tiene conciencia del imperativo moral, el mundo sensible ya no es sólo un orden físico, sino que deviene la esfera del cumplimiento de mis deberes.

La fenomenología de la percepción propuesta en el libro segundo anticipa el método husserliano, porque invita a poner al ser entre paréntesis y a liberarse de la creencia espontánea, natural, en la preexistencia de lo real, despejando así el carácter de intencionalidad de la conciencia, su apertura a la alteridad. Sólo es auténticamente percibido lo que no ejerce una simple impresión mecánica sobre el cuerpo, sino que espolea una acción diferida, libre, del Yo, una autolimitación. Ver consiste en reproducir interiormente la forma del objeto, oír es imitar interiormente los sonidos con la ayuda del mismo órgano gracias al cual, en la palabra, se producen esos sonidos. No hay pasividad en la percepción más que por una actividad, y actividad más que por una pasividad: la causalidad interna del Yo y la causalidad externa de lo percibido están aquí en una relación de estricta reciprocidad. Esta síntesis del idealismo (fundado en el concepto de la sustancialidad del Yo) y del realismo (fundado en el concepto de una causalidad de la cosa) supone una redefinición de lo real, que no es algo inerte a aprehender por la conciencia, sino una incitación a la libre reproducción interior, es decir, a la libre actividad del Yo, una exhortación a la libertad (con reminiscencias de la teoría de la intersubjeti-

vidad de su *Fundamento del derecho natural*). El órgano de la percepción ya no es la conciencia como espejo del mundo, sino como ojo, es decir, como sujeto activo e interesado. La afirmación de la existencia de una comunidad de los espíritus —como influencia de una libertad sobre mi propia libertad— es deducida como última condición de posibilidad de la relación perceptiva con el mundo.[49]

No puede sino suscitar perplejidad la presentación fantasmagórica del saber y quizá tengan razón quienes sostienen que aquí expone el esperpento de la *Doctrina de la Ciencia* que han propalado sus adversarios, un saber teórico protonihilista desgajado de la práctica. El libro segundo denosta el idealismo con veleidades berkeleyanas —tachado por Fichte ya de dogmático, ya de infundado o trascendente—, pero no el que engarza la parte teórica con la práctica, como en el *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia*, o el que ni siquiera las separa, como la *Doctrina de la ciencia nova methodo*. Esta estrategia desconcertante se aclara si se entiende tal obra parcialmente como una respuesta a la célebre carta de Jacobi, enviada a Fichte el 21 de marzo de 1799 e impresa a comienzos de noviembre, precisamente cuando el último remataba la redacción de *El destino del hombre*. El profesor confiaba en que Jacobi acudiera en su auxilio ante el vendaval de acusaciones de ateísmo, pero la intervención de éste apuntilló filosóficamente a aquél. El proceder no dejaba de ser artero. Por un lado, Jacobi coronaba a su destinatario como «verdadero mesías de la razón especulativa», mientras que Kant, el «bautista de Königsberg», era degradado al simple papel de precursor. Por otro, esta filosofía es ridiculizada y condenada a un irremediable solipsismo, «como un proceso químico por el que todo lo ajeno a ella se transforma en nada» y en el que el espíritu humano «tiene que convertirse en el *creador* del mundo y en creador de sí mismo». La mordacidad de Jacobi le lleva a parangonar grotescamente el idealismo fichteano con la metáfora del «tricotar», cuyo santo y seña es la nada: «Se parte de la nada, se va a la nada, se tiene como fin la nada y se está en la nada».[50] Curiosamente, Fichte no se considera desautorizado por Jacobi, con quien siempre presumió de estar plenamente de acuerdo, y

[49] J.-C. Goddard, «Introduction» a *Fichte. La destination de l'homme*, París, Flammarion, 1995, pág. 30 y sigs.

[50] «Carta a Fichte», en *Cartas a Mendelssohn y otros textos*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1996, pág. 485; *cf.* 487, 492, 493 (en algún caso se ha modificado esta traducción).

atribuye su desencuentro a un malentendido originado por la confusión entre el punto de vista de la especulación y el de la vida, dos series que había deslindado cuidadosamente.[51] Con miras a erradicar el malentendido, Fichte hace de abogado del diablo, esto es, se pone en lugar de su principal detractor (luego el Yo que maldice al Espíritu al final del libro segundo no es el de la *Doctrina de la Ciencia*), quien juzga la especulación monista a partir del punto de vista dualista (sujeto-objeto, yo-cosa, conciencia-ser) de la vida sin poder «elevarse fríamente» por encima de ambos para descubrir su articulación (GA III/3, 326).

El libro tercero barruntaría la posibilidad de rectificar el extravío. La carta abierta de Jacobi fue una losa para Fichte. En uno de sus varios conatos de respuesta sugiere la «utilidad negativa» de la ciencia (esto es, del saber) para el destino del hombre, consistente en erradicar los errores, en mostrar lo engañoso, lo aparente, lo falaz, a fin de que refulja mejor lo verdadero (también Kant hablaba de la utilidad negativa de la *Crítica* e incluía como uno de sus apartados la *Dialéctica*, una lógica de la apariencia, donde la razón aprende de sus traspiés, aun siendo éstos inevitables para una criatura finita). Esa vocación instructiva, pedagógica y hasta edificante que posee la dialéctica se reproduce aquí, en sintonía además con el marbete de popular que acompaña a este opúsculo. El saber truncado y a veces esperpéntico del libro segundo no constituye un fiel reflejo del saber de los saberes en que consiste la *Doctrina de la Ciencia*. Al igual que Descartes no rehúye el principal espectro —el escepticismo— que recorre su época, sino que le hace frente incorporándolo a sus meditaciones y fajándose con la duda, Fichte metaboliza asimismo el fantasma forjado por sus contrincantes —un subjetivismo nihilista a la vez que creacionista—, a fin de preparar un conjuro eficaz y definitivo. El paso al libro segundo significaba elevarse al punto de vista filosófico, pero nos hemos encenagado en un saber teórico vacuo, que construye castillos en el aire, no cimentados en la realidad, en la vida.[52] El tránsito al libro tercero ¿nos elevaría tras

[51] El pasaje de la *Segunda introducción* es, a este propósito, muy esclarecedor: se reprocha al más brillante pensador de nuestro tiempo (Jacobi) una representación poco clara de esa diferencia de puntos de vista (GA I/4, 236). En «Advertencias, respuestas, cuestiones» (de marzo-abril de 1799) insiste en que la filosofía no puede suministrar la sensación (en lo cual están de acuerdo Kant, Fichte y Jacobi, pese a que el último no quiere reconocerlo) (GA II/5, 120).

[52] «¿Para qué entonces el punto de vista especulativo, y con él toda la filosofía, si no es para la vida?» (carta a Jacobi del 30 de agosto de 1795, GA III/2, 392-393).

la errancia por el libro segundo a un lugar seguro, auténtico, bien apuntalado, a la *Doctrina de la Ciencia*? ¿Qué afinidades electivas cabe constatar hasta ese momento entre religión y *Doctrina de la Ciencia*? En la *Doctrina de la ciencia nova methodo* lo teórico se deriva de lo práctico, esto es, el mundo inteligible —el reino de los espíritus— es sustrato sólido del mundo empírico. En el «Prólogo» a *El destino del hombre* declara que su propósito es «arrancarlo [al lector] de lo sensible para llevarlo a lo suprasensible».

El querer puro, algo inteligible, es la condición explicativa suprema de la conciencia, y equivale a la fe en la jerga jacobiana. Pero el querer introduce la dimensión práctica, indisolublemente entrelazada con la teórica, pues no podría saber que quiero si no quisiese, consiguiendo zafarse de la ciudadela de la representación, de un mundo onírico, ficticio, que había levantado el libro segundo. Por eso lo conquistado en el libro tercero supone que «desaparece la especulación vacía, lo mismo que la niebla cuando brilla el sol». El mundo, tanto el inteligible como el sensible, no es un constructo evanescente, deleznable, sino que su base es ahora más sólida. En la *Doctrina de la ciencia nova methodo* la «fe en la autonomía y en la libertad» permite dirimir la pugna entre el dogmatismo y el idealismo. La deducción de la existencia del mundo intersubjetivo y del mundo objetivo como esfera de mis deberes recurre al postulado de la libertad, un «postulado que la filosofía práctica dirige a la filosofía teórica, a la naturaleza, que debe acomodarse, por una ley suprasensible, al fin de la moralidad».[53] El libro tercero inaugura un nuevo horizonte bajo el primado de la razón práctica. Lo que el corazón contrapone al escepticismo especulativo no es un argumento, sino una decisión de la voluntad —«Yo quiero...»—. De este modo soluciona problemas hasta ahora irresueltos. En primer lugar, la realidad es producida por el impulso a la autoactividad, por el esfuerzo, por el anhelo. En segundo lugar, en esta decisión se expresa la esencia del Yo como voluntad.

La fe, la voz del corazón, es entendida como voz de la conciencia, la cual no se concibe como una instancia heterónoma interiorizada, represiva, sino, por el contrario, es la exhortación al Yo a afirmarse más allá de las convenciones sociales y de las pulsiones naturales, a asumir

---

Aquí mismo se habla de un punto supremo, desde el cual aparezcan unificados el ámbito especulativo y el práctico.

[53] WLnm-K, 17, 243. En el ensayo *De la facultad lingüística y del origen del lenguaje* (1795), la existencia de las cosas fuera de mí es un artículo de fe (GA I/3, 112).

una existencia autodeterminada. De lo anterior se siguen dos importantes consecuencias. La primera concierne al reconocimiento igualmente voluntario de Yos extraños como personas autónomas, como seres libres y racionales. Desde la idea de reconocimiento interpersonal llega a la idea de un reconocimiento internacional de los pueblos. La segunda se refiere a la naturaleza, que conviene desactivar como amenazante preponderancia física, cultivarla y ponerla a nuestro servicio. Tanto a la humanización de la sociedad como a la domesticación de la naturaleza les subyace una decisión moral, cuyo objetivo es la autodeterminación de cada individuo.

El reconocimiento interpersonal e intercultural se realiza materialmente a través del respeto mutuo y del apoyo recíproco, posibles sólo bajo el supuesto de una esfera de interacción espiritual, que Fichte denomina «el reino de los espíritus» y la ley que lo ordena la voluntad divina (GA III/5, 48). En la *Doctrina de la ciencia nova methodo*, filosofía de la religión y filosofía del derecho aparecen «estrechamente emparentadas» y ocupando «el mismo dominio». El libro tercero de *El destino del hombre* coadyuva a una mejor clarificación —de la cual le habló a su esposa— de la trabazón entre los dos ejemplares de la filosofía de los postulados y en él, de una manera que evoca *Algunas lecciones sobre el destino del sabio*, se expone el programa de adaptación de la naturaleza y de la sociedad al fin de la moralidad exigido por el postulado de la libertad, o sea, el sometimiento de la naturaleza y la instauración de un Estado de derecho. En las *Lecciones* el hombre no se ve colmado con el mundo tal como lo encuentra y por eso se compromete en un proceso de perfeccionamiento fundado en su misma esencia, a horcajadas sobre la finitud y la infinitud. Es un reflejo de la dialéctica incancelable entre el Yo absoluto, incondicionado, y el Yo limitado, condicionado por el No-Yo. Habida cuenta de que ambos son insuprimibles, de su tensión surge y se alimenta el esfuerzo o, en otras palabras, «la meta última y suprema del hombre es la perfecta concordancia consigo mismo y —para que pueda estar en armonía consigo mismo— la concordancia de todas las cosas externas con sus necesarios conceptos prácticos de ellas». Como dicho fin último y supremo es «eternamente inalcanzable, si el hombre no debe dejar de ser hombre y convertirse en Dios», el verdadero destino del hombre es la *«aproximación infinita a esta meta»*. Pero aquí se han deslizado ya los otros dos postulados kantianos, la inmortalidad del alma y Dios, y esta obra de 1800 recoge el testigo de la asignatura pendiente en *Algunas lecciones sobre el destino del sabio*,

esto es, del hiato entre la meta última y suprema del hombre y su destino. Pero ellos están bajo la advocación del postulado por antonomasia, pues el postulado de la libertad incluye el de la posibilidad de la realización de la libertad, esto es, el de una persistencia supratemporal, y el de un orden viviente, un *ordo ordinans* de la comunidad humana, una voluntad pura que asegura el ligamen entre todos los yos individuales; en suma, la plataforma para el advenimiento del reino de la libertad.

Por tanto, aunque no haya escrito ninguna obra sistemática dedicada a ese campo, una «religión según los principios de la *Doctrina de la Ciencia*», sí ha escanciado suficientes ideas para una filosofía de la religión, que, junto a la filosofía del derecho, integra la «filosofía tercera». Pero de este modo continúa urdiendo los mimbres de la filosofía forjada en Jena, cuya matriz oxigena las disciplinas particulares, pero a la vez conserva y supera la parcialidad de esas cosmovisiones y alza una atalaya desde la que registra y avisa de las lagunas de, por ejemplo, la explotación de la naturaleza y del legalismo burocrático con la vista puesta en la vida bienaventurada, una vida verdadera resultante de la ciencia.[54]

El arte de gobernar como arte de la razón: nacionalismo cosmopolita y patriotismo filosófico

Fichte tiene una doble vocación: la de un teórico consagrado a desmenuzar las entrañas del espíritu humano, y la de un agitador empeñado en fungir con la palabra de timonel moral. En una sociedad en proceso de consunción y carente de coordenadas intelectuales y éticas, se atreve a identificar la etiología del mal y a buscar un remedio. En el idealismo, a pesar de un falso estereotipo muy difundido, hay una estrecha unidad entre filosofía fundamental y diagnóstico epocal. No se ciñe a una tarea de captación conceptual de su tiempo, sino que se propone intervenir para enderezar la situación.

En su ensayo *Sobre Maquiavelo*, de 1807, resalta la necesidad de una visión más seria del «arte de gobernar». La ocurrencia del término «arte» no es anecdótica. En el artículo de 1795 que desató la polémica de *Die Horen* con Schiller (para quien desde 1793 el arte es una alter-

[54] No es gratuito el título de la obra posterior en que retoma este asunto: *La exhortación a la vida bienaventurada o la Doctrina de la Religión* (1806).

nativa a la política, mientras que Fichte no ceja en sondear otras alternativas políticas a las vigentes sin por ello desdeñar las virtualidades de la estética), el despliegue del espíritu está vinculado al despegue mediante la imaginación de las limitaciones impuestas por la realidad. La ciencia estética es ubicada sobre el plano trascendental, porque se eleva por encima de lo dado para mostrar cómo es hecho. La historia del arte es la historia de la liberación de las ataduras fácticas. Una obra nos interpela si el artista consigue imprimirle el espíritu que lo inspira. Su comprensión no se efectúa mediante una recepción meramente pasiva. El destinatario (espectador, oyente o lector) debe participar en ese proceso creativo; requiere un trabajo de desciframiento de lo espiritual, que se realiza con la misma facultad que ha guiado al artista: la imaginación. La obra de arte es un lugar de compenetración entre el creador y su público, y tal unión es posible por el lazo que liga a todos los miembros del reino de los espíritus.

La obra de arte no es el único terreno en el que el espíritu deja su impronta en la materia. En el plan universal de la historia, cuyas cinco etapas[55] son derivables a priori, a la ciencia de la razón ha de seguir la fase cenital, el arte de la razón, la época en que «la ciencia se acompaña del arte [ya no en el sentido de las artes plásticas, sino de una praxis] para configurar la vida según la ciencia» (GA I/8, 243). El espíritu ha de volver de nuevo sobre sí mismo a través de todos los ámbitos de la vida, en la medida en que se desprende del dominio de la necesidad. La historia se mueve entre el sistema de la necesidad y el sistema de la libertad. El progreso de uno a otro consiste en «el tránsito de la materia al espíritu». Pero la historia no alcanza un final,

[55] En ese plan universal, esbozado en la lección primera de *Los caracteres de la edad contemporánea* (1804-1805), distingue cinco épocas fundamentales: 1) La época del dominio incondicional de la razón por medio del instinto: el estado de inocencia de la especie humana. 2) La época en que el instinto racional se ha convertido en una autoridad exteriormente coactiva: el estado del pecado incipiente. 3) La edad de la absoluta indiferencia hacia toda verdad y del completo desenfreno sin guía ni dirección alguna: el estado de la pecaminosidad consumada. 4) La época de la ciencia racional: el estado de la justificación incipiente. 5) La época del arte racional, la edad en que la humanidad se edifica a sí misma hasta ser la imagen exacta de la razón: el estado de la acabada justificación y salvación. Aquí aplicó a la historia su recurrente concepción de la quintuplicidad sintética: «Una síntesis completa tiene cinco miembros» (WLnm-K, 219; GA IV/3, 502; IV/2, 190). En su etapa postrera —la síntesis quíntuple tendrá un cierto protagonismo en la *Doctrina de la Ciencia* de 1804— adoptará la forma de cinco puntos de vista o visiones de la realidad (vida sensible, legalidad, moralidad, vida religiosa y ciencia) como grados de desarrollo espiritual.

y la libre acomodación de las relaciones y circunstancias humanas a la razón es sólo una idea regulativa.

Fichte descubre un orbe social en el que la Revolución es considerada como un hito emancipatorio, y Napoleón, como uno premonitoriamente vejatorio. El pueblo vecino ha mostrado a los hombres que es posible darse una constitución jurídica. Esta prueba de autodeterminación permite albergar esperanzas de que la humanidad se despida del atavismo de la guerra. Francia, no obstante, acaba entregándose a un usurpador, que neutraliza las tensiones internas con una agresiva política externa y coadyuva así a la devaluación del republicanismo. Según Kant, el espíritu comercial, como no puede coexistir con los conflictos bélicos, fomentaría la paz interestatal. Para Fichte, en cambio, la globalización de la economía se convierte en un catalizador del pillaje internacional, del caos mercantil y del expansionismo militar, síntomas de la corrupción de las *Lumières*. He ahí su patético legado.

Ante el agotamiento y la esterilidad de la era actual, bajo el hechizo del bienestar personal, de lo materialmente útil ipso facto, Fichte subraya la urgencia de un arte de gobernar inescindible de la ciencia: el arte de la razón. La política, una disciplina bifocal, un conocimiento *ex principiis* y *ex datis*, se erige en un observatorio para detectar las propias carencias, pero también en un taller de reparación y de creación. Aquélla, que ni es determinable enteramente a priori, ni una teoría a expensas de la experiencia, realza el primado del sabio como mediador por excelencia entre la razón pura y la vida histórica. De este modo queda matizada la diferencia entre ontología fundamental y filosofía aplicada. Los saberes materiales sirven tanto para disolver malas comprensiones de la *Doctrina de la Ciencia* como para orear incesantemente el sistema. La política asume ese doble papel: esclarece las aporías (contractualismo/organicismo, simetría humana/asimetría estamental, gobierno de las leyes/gobierno de los hombres, representación/carisma..., aporías que se transparentan en la usurpación napoleónica de la Revolución francesa) y ensancha el horizonte de los principios. Dicha extensión a nuevos escenarios temáticos e históricos demuestra que Fichte jamás se negó a sí mismo el derecho a evolucionar, esto es, a enmendar (también a enmendarse) y a inventar, manteniendo, no obstante, su fidelidad al momento de la autorreflexión. En los *Diálogos patrióticos* (1806-1807) y en los *Discursos a la nación alemana* (1807-1808) reitera que, en el fondo, su concepción no ha variado, aunque las circunstancias sean diversas. Esa continuación

se ve alterada en y por su implementación histórica, especialmente por la crisis de identidad de la nación alemana provocada por la entrada del ejército bonapartista.

Fichte pronuncia los *Discursos* en el anfiteatro de la Academia de las Ciencias de Berlín, cada domingo a partir del 13 de diciembre de 1807 y hasta el 20 de marzo de 1808. Teniendo en cuenta que las tropas de ocupación desfilaban bajo las ventanas de su auditorio y las notas de las fanfarrias militares se mezclaban con las palabras del orador, demostraba un extraordinario arrojo al pregonar la necesidad de una regeneración espiritual de Alemania como condición de la liberación del yugo extranjero. En una sala a rebosar y entre el público constituido por una nutrida representación de la sociedad culta berlinesa, estaban al acecho no sólo informadores franceses, sino también el censor prusiano. Algún fusilamiento reciente evidenciaba que entre la resistencia no había manía persecutoria, sino que el riesgo era real, a pesar de que en posiciones de mando del contingente francés había antiguos alumnos del filósofo, lo que tal vez lo dejaba al margen de posibles represalias por parte de los ocupantes. Por vía epistolar Fichte mantenía contactos con satélites del gobierno prusiano, entonces en el exilio en Memel, en el extremo norte de la Prusia oriental, y un año antes había puesto su elocuencia al servicio de la lucha, aunque su ofrecimiento fuese desestimado por los mandatarios.

En las lecciones sobre *Los caracteres de la edad contemporánea*, impartidas también en Berlín, formula un diagnóstico preciso de la situación. Describe la época presente como la de la «pecaminosidad consumada», la de una actitud volcada hacia las ventajas inmediatas en la vida terrena, fruto de la crítica ilustrada a las religiones positivas y de la idolatrización del conocimiento matemático-cuantitativo. Ese egoísmo importado desde Francia había calado, lo que era una agravante, en una geografía política muy fragmentada. Fichte había decidido imprimir por separado los *Discursos* a medida que eran pronunciados, para recogerlos luego en un volumen. El celo censor se cebó en el octavo, que finalmente recibió el imprimátur. El decimotercero se perdió y debió reescribirlo entero. Para lograr la aprobación del decimocuarto (con el subtítulo «Decisión total» en nuestra edición) no tuvo más remedio que dirigirse al ministro Von Stein. El primero permaneció bloqueado y fue publicado con algunas modificaciones.

La ambición depredadora y el comportamiento errático de Prusia (su retirada de la primera coalición y su rechazo a entrar en la segun-

da y en la tercera) propiciaron el sacrificio del Imperio alemán. Había abandonado a su destino a los diversos estados alemanes con los que formaba un único conjunto, para salvaguardar su propia seguridad y obtener quizás algunas rentas territoriales (como la adquisición de Hannover al abrigo del Tratado de Schönbrunn, que siguió a la debacle austríaca en la batalla de Austerlitz del 2 de diciembre de 1805). Esa estrategia le costó cara, pues Napoleón, meses después, impuso a Prusia cerrar los propios puertos al comercio inglés (Tratado de París), constriñendo a la vez al emperador habsbúrgico Francisco II a declarar disuelto el Sacro Imperio Romano Germánico (26 de agosto de 1806). Precedió a semejante decisión la fundación de la Confederación del Rin, que aglutinaba en una unidad política los territorios alemanes aliados de los galos. Prusia se encontrará así aislada frente a un gigante y, cuando por fin pareció que Hannover había sido restituido a Inglaterra, la movilización del ejército en una guerra contra Francia llegó demasiado tarde y sin visos de éxito. La batalla de Jena-Auerstädt (14 de octubre de 1806) testimonió que la disolución del Imperio se había transferido al interior de Prusia, a lo cual ella misma había contribuido con su cálculo mezquino de algunas ventajas temporales y del mantenimiento de su propia integridad.

A Fichte le resultaba insoportable la idea de permanecer en un Berlín que estaba a punto de ser barrido por el vencedor. Tras la hecatombe prusiana, huyó de la ciudad en dirección a Königsberg, donde estaba refugiada la corte. En la ciudad de Kant, además de publicar el ensayo *Sobre Maquiavelo*, que atrajo la atención del joven Clausewitz, dio un curso sobre la *Doctrina de la Ciencia* en la universidad local. Estas lecciones proporcionaron el trasfondo teórico de los *Discursos*, particularmente del séptimo. La capital de la antigua Prusia oriental constituyó un refugio efímero: la ruptura de las hostilidades contra la Rusia del zar Alejandro, que culminó con la victoria napoleónica en la batalla de Friedland, empujó a Fichte nuevamente a la fuga y al regreso a Berlín (agosto de 1807), pues a la humillación militar de Prusia le siguió la diplomática (paz de Tilsit). En la decrépita capital, todavía huérfana del gobierno retirado en Memel, Fichte pronunció los *Discursos*. El abatimiento de Prusia supuso, por tanto, la destrucción del principio mismo de la época presente y los *Discursos* intentaban estar a la altura de ese hito. La única escapatoria a la voracidad dominante —caracterizada por una Ilustración que ha emancipado a la razón de la obediencia a autoridades extrañas, pero al precio de reducirla a «entendimiento sensible y calculador»— era la «creación de un

orden enteramente nuevo de cosas» a partir de la toma de conciencia de que la crisis que afectaba a Alemania alcanzaba a toda Europa.

Los *Discursos* se sitúan en el quicio de dos líneas de trabajo, entrelazadas temáticamente, en las que se prodigó durante esos años. Por un lado, tenemos una sucesión vertiginosa de exposiciones de la *Doctrina de la Ciencia* (en la primera fase berlinesa en 1801-1802, un breve curso en 1803, tres ciclos en 1804, las lecciones de Erlangen en 1805, el curso de Königsberg en 1807; y en la segunda fase, de 1810 a 1814, resarcido con una cátedra en la flamante universidad humboldtiana, aún elaboraría sus últimas cinco versiones). Por otro lado, una serie de conferencias populares sobre la esencia del sabio, sobre los rasgos fundamentales de la edad contemporánea y sobre la vida bienaventurada (todos estos cursos fueron publicados en 1806). Los *Discursos* carecen de una finalidad especulativa, se dirigen a un público de no especialistas y prescinden de tecnicismos, lo que no los aleja del núcleo doctrinal, porque siempre entendió el pensamiento como ejercicio de libertad, como práctica de la teoría. Ya no arrancan del sujeto que se intuye a sí mismo, sino que aspiran a inaugurar una nueva comunidad de habla y de escucha, significado eminente de nación. La reflexión es inmediatamente lenguaje (un paso que había dado la tríada Hamann-Herder-Humboldt) y el discurso posee una valencia performativa. La apelación a una audiencia como metonimia de un colectivo todavía ausente es a la vez la anticipación en el presente de la comunidad por venir. La mayéutica de la exhortación *inter subiectos* —la determinación a la autodeterminación— funciona aquí en forma de llamamiento a la nación. El orador —recordemos el éforo natural— convoca al pueblo y se convierte en demiurgo de la nación.

Los *Discursos* oscilan entre la *Doctrina de la Ciencia* y la filosofía popular. Pensar es un hacer mediante la palabra. Decir deviene una acción de hecho, pero el Yo aquí no se pone a sí mismo como principio primero del saber primigenio, sino que quien habla instaura de antemano la comunidad a la que se dirige. La responsabilidad asumida por Fichte es la respuesta a una urgencia exterior, a un choque, acompañado del sentimiento necesario y doloroso de la propia limitación, de la propia impotencia coyuntural. Frente a las circunstancias adversas, se aferra a la oratoria tanto para instituir la comunidad e insuflarle vida como para afirmar la propia libertad. Los *Discursos* basculan entre tres tiempos. Nacen en un presente que se asienta en aquellos momentos de la historia (no en todo el pasado) que prefiguran en su ser acontecido el futuro que todavía debe advenir. De ahí la

apelación a los jóvenes del decimocuarto discurso, que tanto escozor provocó en los censores.[56] Aflora la faceta profética, oracular, de la filosofía de Fichte, esto es, un acto específicamente político orientado a la constitución de un sujeto colectivo capaz de afrontar una situación excepcional.

No formula una definición explícita de nación, mientras que hallamos dos definiciones del concepto de «pueblo». La primera aparece en el cuarto discurso y sorprende la pasividad del pueblo con relación a los influjos ambientales que se ejercen sobre los órganos de fonación. Brilla por su ausencia cualquier connotación étnica o racial. Los pueblos de la Europa moderna son un crisol de mezcolanzas. La variable del suelo es irrelevante, y el clima, la naturaleza y el ambiente en general no son aspectos que puedan vincular el espíritu a una sede o a un lugar determinado de una vez por todas. El cambio de patria, de residencia *(Heimat)*, es intrascendente, pero el de la lengua es esencial. El lenguaje germina en la comunicación continua entre hombres, sobre la cual se sedimenta una red de costumbres y hábitos compartidos; no es un sistema de signos arbitrarios, sino un medio vivo e irrebasable de entendimiento común de sí mismo y del mundo. En esta simbiosis entre cultura y lenguaje (que no es *ergon*, sino *energeia*) se plasma una identidad abierta.

La segunda definición de «pueblo» se encuentra en el octavo discurso, uno de los más combatidos por la censura. La vida terrena es una vida auténtica y el sentido religioso no debe ser entendido como volcado exclusivamente al suprasensible «mundo de los espíritus» y a la existencia ultraterrena, sino que debe permear sobre todo la vida tal como se desenvuelve aquí abajo. La religión no se reduce «a un mero consuelo de los prisioneros» y es menester «impedir que la tierra se convierta en un infierno» (GA I/10, 199). Esta aspiración a la creación de algo eterno en el interior del tiempo, esto es, a través de la sucesión de las diversas generaciones, constituye el concepto de pueblo

---

[56] El asesinato del escritor August von Kotzebue a manos de Karl L. Sand en Mannheim, en marzo de 1819, dio el pretexto a las fuerzas conservadoras reunidas en torno al príncipe de Metternich y al rey de Prusia para reforzar una política represiva contra los movimientos liberales y patrióticos. En el congreso de Karlsbad se decidieron medidas fuertemente restrictivas de la libertad de opinión y de prensa, junto a la creación de una comisión central de investigación competente en todos los territorios alemanes. Según los censores de dicha comisión, los *Discursos* «aspiraban a reunir a la juventud alemana en una comunidad independiente de los gobiernos singulares, con el objetivo de coadyuvar a la regeneración de Alemania» (FG IV, 88 y sigs.).

en su acepción más alta. Ese significado superior modula la definición ofrecida en el cuarto discurso. La lengua se desarrolla en la continuidad de un trueque comunicativo intergeneracional. La diferencia entre los alemanes y los otros pueblos exteriores estriba en la interrupción de esa continuidad en el desarrollo lingüístico y en la apropiación de una lengua extraña (el latín). En un pueblo de lengua viva (las romances tienen una vida meramente aparente y están muertas en su raíz), la conexión entre dimensión lingüística sensible y suprasensible se produce a través de la progresiva ampliación de la esfera de las designaciones de los términos singulares, en los que el significado literal referido a un fenómeno sensible concreto se abre a uno metafórico. En el pueblo originario, pensamiento y poesía se enriquecen recíprocamente. Todo acto innovador del pensamiento corresponde a una extensión de la capacidad de designación simbólica del lenguaje y del patrimonio semántico de la propia lengua y con ello a un incremento de la capacidad heurística del entendimiento común.

El pueblo originario es lo opuesto a una fusión del singular en un único cuerpo colectivo. Originario no mienta un remoto inicio en el pasado o una comunidad popular centrada en la pertenencia de sangre, suelo o dialecto. No equivale a prístino, anterior, primordial, sino a la posibilidad de cada uno de crear algo nuevo en el futuro, algo que todavía no ha existido. La nacionalidad no se rige ni por el *ius sangui* ni por el *ius soli*. La nación es un acto filosófico. Por tanto, no tiene un sentido nacionalista, porque es la incubación de una humanidad por venir, después de la traición de la idea que la impulsaba, la libertad, por parte de la cuna de la Ilustración y de la Revolución. Es un error proyectar sobre Fichte la antítesis entre patriotismo y cosmopolitismo, entre nación-genio y nación-contrato. Patriotismo y cosmopolitismo no son contrarios, sino complementarios. La meta no puede ser la supremacía de un pueblo sobre los otros, la monarquía universal, al negar la diversidad y fomentar una única cultura a costa de todas las demás. Por un lado, tilda de «producto de la mentira» el patriotismo particular; por otro, considera una ventaja la multiplicidad de los Estados, que supone un estímulo para la emulación. A pesar de esta prelación de valores plurales y hasta supranacionales, no cabe ocultar la evidencia de algunos ramalazos etnicistas, como la ecuación entre ser alemán y tener carácter. La nación posee una vocación de universalidad que no es del tipo geopolítico, sino que surge del núcleo ideal que la funda: la libertad como capacidad de innovación y defensa de la libertad de todos, como la posibilidad de configurar el fenó-

meno. Luego es incompatible con el enclaustramiento en los propios confines, con la afirmación como potencia política contra otros pueblos. Ciertamente, los *Discursos* destilan la decepción de las esperanzas depositadas en Europa, que, con el avance de las tropas napoleónicas, ha retornado a la barbarie.

Antes hemos descrito la nación como un gesto filosófico. En el séptimo discurso enfatiza que la *Doctrina de la Ciencia* es la única filosofía coherente con el carácter nacional del pueblo alemán. La realidad empírica no es sino un medio para la germinación de la libertad. En cada autoconciencia singular se manifiesta un principio, que la fe religiosa expresa como Dios viviente y la filosofía como absoluto, que desde 1801-1802 ha comenzado a reemplazar a la Yoidad. Fichte emplea la expresión «algo más» para indicar ese excedente que de cuando en cuando se revela en el interior de la configuración asumida por el mundo en un momento dado, lo que no se deja agotar por la realidad existente.[57] Del éxito del acuerdo entre la decisión inicial de la voluntad, merced a la cual la esencia misma irrumpe en el fenómeno, y la decisión históricamente determinada, a la que la nación alemana es llamada, depende la transición de la tercera a la cuarta época de la historia universal, de la pecaminosidad transida de determinismo, a la eclosión de virtualidades libremente creadoras del espíritu. Tras la oposición alemanes-extranjeros se halla la oposición dicotómica presente en toda la obra fichteana: actuar-padecer, libertad-sujeción, vida-muerte, idealismo-dogmatismo, criticismo-filosofía de la naturaleza. No es una oposición nacional, sino filosófica. Ser alemán equivale a abrazar la causa del fichteanismo.

Europa entera arrostra un doble peligro: la Escila de una monarquía universal napoleónica y la Caribdis de un sistema de equilibrio de potencias (añagaza que enmascara la hegemonía de algunas de ellas y que subsistirá rebautizada como política de bloques) que restaurará el Congreso de Viena. La salvaguarda de lo alemán coincide con la resistencia frente a la homogeneidad, frente a la sumisión a un único poder, frente a la asimilación. La ruina de la nación obedece al desgaste irreversible de los lazos que antes unían a los hombres en un todo: el miedo y la esperanza. El temor al castigo y la expectativa

[57] El trasfondo del «Séptimo discurso» está constituido por la elaboración del nexo entre absoluto y fenómeno desarrollado en la *Doctrina de la Ciencia* enseñada en Königsberg en el invierno de 1807, en particular las lecciones 16-18 (GA II/10, 157-164).

de un futuro mejor ultraterreno han venido a menos. Neutralizada la eficacia de esos estímulos heterónomos (castigo y remuneración) por el desencanto producido por la Ilustración, es necesario refundar el todo ahora hundido, y considerar la destrucción como el despuntar de una reconstrucción basada en una nueva educación nacional, orientada a la formación de un yo universal y nacional, un cuerpo colectivo de iguales (discursos noveno y undécimo), que no fomenta la uniformización, sino la diversidad, la creación, la decisión. Pero, en los *Discursos*, este ordenamiento es más evocado que conceptualmente determinado. Su correlato histórico es el Sacro Imperio Romano Germánico, una fórmula de Estados y ciudades que comparten un espacio común y reconocen una autoridad, pero sin un poder soberano centralizado real. Con motivo de la disputa del ateísmo y de su traslado a Berlín, subraya como peculiaridad de la federación imperial alemana la libertad de movimiento, de investigación y de comunicación, que permitía a cada uno hallar hospitalidad en un lugar diferente al abandonado, perdiendo la ciudadanía de un Estado, pero sin condenarlo a ser un apátrida, conservando siempre la ciudadanía nacional, un espacio lingüístico común. Su respuesta a la monarquía universal napoleónica no es tanto el republicanismo ni esa curiosa experiencia federal del imperio como la monarquía universal de la ciencia.

Fichte rompe muchas costuras, pues se atreve a ir más allá de los cánones clásicos de política internacional (monarquía universal-sistema de equilibrio), pero también de la nacional (contrato-organismo). Con frecuencia se le ha imputado cierto mecenazgo intelectual en la génesis de la concepción genial de la nación y del consiguiente y funesto pangermanismo. Según esto, la nación se aúpa sobre una diferencia natural absoluta que es necesario preservar a cualquier precio contra todo lo que pudiese desnaturalizarla. Las fronteras naturales, esto es, étnicas o lingüísticas, son reivindicadas casi por instinto de conservación, como algo sin lo cual el organismo nacional no puede desarrollarse enteramente. La guerra entonces forma parte de las normales relaciones vitales entre organismos, bien como un mecanismo de defensa ante la amenaza exterior, bien como una misión cultural que sirve de legitimación de pretensiones territoriales. La nación está acuñada afectivamente en nuestro ser incluso antes de que razonemos y elijamos. Esta afiliación a una nación no es precedida por un acto de adhesión, sino que se basa en el arraigo en una cultura (aquí se difumina el clásico antagonismo entre naturaleza y cultura).

El reverso del modelo romántico de nación es el ilustrado o revolucionario. La identidad se gana ahora mediante la unión libre de voluntades, mediante un contrato social. El vínculo contractual y no el orgánico es el que cimenta el constructo de la nación, la cual designa al conjunto de los sujetos contratantes, que deciden delegar el poder en la voluntad general. Este patriotismo constitucional se desmarca de los criterios territoriales, étnicos y lingüísticos, y los lindes de sus dominios dependen de los límites de la aplicación de unos principios públicos, de unos derechos, y de la adhesión racional al contrato social que los rubrica. La nación no es la comunidad de raza e idioma, sino la patria de los derechos del hombre. El cosmopolitismo no disuena del nacionalismo, y sólo más tarde, sobre las migajas de un ingenuo y a menudo hipócrita universalismo y de la recusación de un humanismo huero, emergerá la contundente declaración romántica de una irreductible heterogeneidad de las culturas nacionales, de totalidades incontinentes.

A partir de 1796 hallamos signos de un deslizamiento protorromántico en Fichte. Su apuesta por un contrato de ciudadanía sincrético de otros tres —de propiedad, de protección y de unión— precisa ser apuntalada con el organicismo para poder hablar de un *totum* y no de un simple *compositum*. El organicismo optimiza el mecanismo jurídico. Pero este juego a dos bandos toca a su término en sus últimas obras publicadas, porque se separa tanto del Romanticismo como de la Ilustración (reducida a la cultura del egoísmo calculador y a su cristalización política en un Estado máquina) a pesar de sus guiños al primero (la lengua como clave de la unidad nacional, la revalorización de la Edad Media y la religión como factor de cohesión destruido por las Luces).[58] La apelación recíproca a la libre espontaneidad es lo que ya en Jena se llama educación, una relación intersubjetiva de exhortación a la libre autoactividad, el intercambio de determinaciones a la autodeterminación. En Berlín no abdicará de tal causa;[59] su militancia universitaria es

[58] Véanse las magníficas introducciones de G. Rametta a J. G. Fichte, *Discorsi alla nazione tedesca*, Roma-Bari, Laterza, 2003, y de A. Renaut a J. G. Fichte, *Discours à la nation allemande*, Imprimerie Nationale Éditions, 1992, de las que somos deudores.

[59] Aunque no redactó ninguna monografía sobre pedagogía, su interés por la misma se remonta ya a sus años juveniles. A la figura del docto como educador del pueblo le dedicó tres cursos en Jena (1794), Erlangen (1805) y Berlín (1811). En una carta del 3 de junio de 1807 le decía a su mujer que el sistema educativo de Pestalozzi era «el verdadero remedio para la humanidad enferma, así como el único medio para hacerla apta para la comprensión de la *Doctrina de la Ciencia*» (GA III/6, 121). *Vid.* las alusiones al tema en la *Ética* de 1812 (GA II/13, 337) y la

una vertiente más de su filosofía aplicada a la renovación de la nación. La nueva educación nacional forma ciudadanos libres de intereses espurios, materiales y utilitaristas. El compromiso social con la formación reclama como deber esforzarnos por perfeccionar la especie allí donde los individuos estemos mejor dotados. La desigualdad estamental compensa la desigualdad natural. El derecho y la política se proponían delimitar esferas de acción y, por ende, establecer una estricta división del trabajo. La legitimidad de un régimen está en manos de quien dispone de tal piedra filosofal. Fichte fue consciente del riesgo de mesianismo de la casta dirigente, de la tentación de que el sabio se crea un sabelotodo y de que el saber se diluya en pedantería. El organigrama que diseña no consigue enjugar los déficits derivados de la inevitable especialización: la atomización exterior y la escisión interior de los hombres. Éstos son fragmentos del todo y fragmentos de sí mismos, que siempre sienten su humanidad diezmada. Puesto que la cultura pública aboca a la aculturación y a la unilateralidad, llegó a ceder a la cultura secreta, a la masonería, el despliegue de la formación íntegra e integral de los hombres. El desengaño que esta vía le deparó no lo paralizó —la resignación no tiene cabida en una filosofía que hace de la resistencia y de los choques su principal propulsor—, sino que se entregó a la actividad docente, que giró sobre una nada monocorde melodía, cuya partitura no se cansó de cavilar y reescribir: la *Doctrina de la Ciencia*. Los bramidos que precedieron a las tempestades (la disputa del ateísmo fue la más conocida, pero no la única) nunca dejaron de oírse durante toda su vida académica, las maquinaciones que se tramaron en su contra nunca dejaron de estallar. La espada y el incensario se unieron a menudo para complicarle la existencia. No salió ileso, pero sí siempre enhiesto y su filosofía erguida. Su copiosa producción está a punto de salir por entero a la luz, su vasta y apabullante edición crítica está a punto de concluir, y su evaluación —que requerirá varios años— nos procurará un daguerrotipo más rico en matices, más abigarrado, que a buen seguro continuará despellejando sambenitos, prejuicios y prestigios.

Doctrina del Estado de 1813 (FW IV, 396), si bien las referencias son continuas a lo largo de su obra publicada y póstuma. Sobre su filosofía universitaria disponemos de un excelente estudio de S. Bacin: «Filosofía aplicada: La idea de Fichte para una nueva Universidad», en F. Oncina (ed.), *Filosofía para la Universidad, filosofía contra la Universidad (de Kant a Nietzsche)*, Madrid, Dykinson, 2008, págs. 199-232.

Corolarios sobre dos fetiches modernos

Hoy como entonces, ésta sigue siendo una cuestión decisiva: ¿cómo queremos vivir? Las coordenadas actuales de esta pregunta son distintas de las de antaño, pues estamos inmersos en un proceso de modificación ultraveloz del mundo, en una sociedad globalizada en la que no tiene futuro una política pensada en términos de Estado-nación. La filosofía crea transparencia en condiciones complejas sin renunciar a las aporías, poniendo a nuestra disposición un saber orientador a la par que provocador. Fichte fue un zahorí de las patologías de su tiempo y del nuestro, un flagelo intelectual de encasillamientos al uso; su imaginación y coraje no cejaron frente al nihilismo todavía en boga de «todo es en vano». Fue un saboteador del curso habitual de las cosas, de las rutinas, de la indolencia, y a él se sobrepone su fuerza de voluntad, que le empuja a creer en la posibilidad de formar la vida. El Yo finito es el Yo y su circunstancia (No-Yo, otros Yos), pero, en virtud de su afinidad ontológica con el Yo infinito, no se deja apabullar por las circunstancias, ni debe capitular ante la realidad, sino indagar su razón de ser y dignificar lo encontrado. La transformación de la naturaleza física y social, a la par obstáculo y resorte de las energías del sujeto, constituye un horizonte que no está detrás de nosotros, sino delante. A veces habló de una función redentora de la filosofía, pudiendo así dar a entender que había hecho saltar por los aires el muro divisorio entre el punto de vista trascendental y el real. Pero Fichte no sólo los consideró necesariamente discernibles y contrapuestos, sino que tampoco incurrió en la candidez de jalear un fetichismo de la cultura filosófica. Incluso nos saca del error de su empuje forzosamente civilizador y moralizador. El idealismo científico acoge un proyecto emancipador, erosionador de toda forma de alienación y de idolatrización, pero asimismo una denuncia de la falacia fundamentalista, fanática, de su traducción directa en la realidad, de lo cual se infiere la conclusión de que no nos hace mejores. Los cultifilisteos se han figurado que la cultura les hacía mejores de lo que eran. La filosofía, sin embargo, no produce ipso facto una metamorfosis del hombre, una mutación instantánea de la vida, pero sí la pone en su sitio, al dar cuenta de los impulsos y sentimientos que la mueven, por un lado, y al corregir tanto su tendencia a la atrofia como a la hipertrofia, tanto a la inercia indiferente del statu quo como al colonialismo cosificador de la facticidad, por otro. Asistimos a una refutación de la concepción

soteriológica de la filosofía (y por ende del arte).[60] Ciertamente no puede salvar al hombre, pero no por eso es fútil, porque su hábitat ha de ser el fruto de su lucha contra lo dado, y la filosofía, al completar la fundamentación de los principios de los diversos ámbitos de la realidad, revierte a la plétora de la vida a través de las disciplinas materiales y aplicadas. La aproximación asintótica a los ideales, no su realización inmediata, es un desafío y una guía, es nuestro destino.

Todavía hay otro campo en el que el legado idealista está en el banco de pruebas. Lo que Fichte, Schelling y Hegel llamaron espíritu y autoconciencia, lo cual constituía lo propio del hombre, para la neurociencia y la biología evolucionista —para una versión burda y hasta grotesca de las mismas— apenas es algo más que una simulación del sistema límbico, los bastidores quiméricos generados neuronalmente. Ellas han popularizado el mensaje de que nosotros, seres humanos, no hacemos lo que queremos, sino que queremos lo que hacemos. Prometen exonerarnos de las penalidades de la libertad y de las fatigas de la autonomía. En poco tiempo procesos psíquicos como sensaciones, sentimientos, pensamientos y decisiones podrán explicarse y predecirse a partir de procesos fisicoquímicos del cerebro. El sujeto occidental, este pequeño presumido, no posee ninguna voluntad libre; es el siervo de su cerebro, un esclavo en la corte de las sinapsis. Tal ataque a las representaciones tradicionales de espíritu y alma, de libertad y conciencia, mantiene en vilo a la filosofía y la constriñe a volver una vez más sobre sus pasos contra la naturalización del sujeto, a un retorno a las cuestiones del Yo y de la autoconciencia originaria. La idea de la subjetividad está siendo arrinconada como reliquia de una ilusión occidental. Sin embargo, todo lo esencial y valioso para la humanidad (desde las diversas creaciones culturales hasta los derechos inalienables) está conectado con ella. Además, la interpretación banal del determinismo neurocientífico no pocas veces conduce al fatalismo político, que nos invita a encogernos de hombros y ser simples y obsecuentes espectadores en el teatro del mundo. Sin embargo, para el idealismo, la comprensión rigurosa del mundo inte-

[60] En la polémica con Schiller y sus influyentes *Cartas sobre la educación estética del hombre* (1795), Fichte también se separa de la fe taumatúrgica en el arte, aun sin banalizarlo: «Así [gracias al arte] no mejoramos lo más mínimo ni nos tornamos más virtuosos; pero los campos por cultivar de nuestro ánimo son abiertos y si un día, por otras razones, nos decidimos libremente a tomar posesión de ellos, nos encontramos con la mitad de la resistencia superada y con la mitad del trabajo hecho» (GA I/6, 361).

rior y exterior implica la capacidad de cambiarlo; en el caso de Fichte *vita contemplativa* y *vita activa* se retroalimentan, y su filosofía nos sirve como un sistema de navegación que, si no ayuda a encontrar destinos definitivos, al menos nos permite descubrir los callejones sin salida o sospechar vías alternativas.

CRONOLOGÍA

1762 Johann Gottlieb Fichte nace el 19 de mayo en Rammenau (Sajonia). Es bautizado en la religión evangélico-luterana.

1770 El barón Ernst Haubold von Miltitz patrocina a un dotado Fichte, conocido en el pueblo por sus dotes memorísticas.

1774 Tras una breve estancia en la *Lateinschule*, en Meißen, es admitido en el internado del colegio de Pforta, en Naumburg.

1780 Se matricula en la Universidad de Jena para estudiar teología. La abandona después de dos semestres para estudiar en Leipzig y luego en Wittenberg.

1784 Finaliza la ayuda financiera a Fichte e interrumpe sus estudios. Se gana la vida como preceptor en Leipzig. Influencia de Lessing y Spinoza.

1786 Se prepara para el examen de predicador.

1788 Publica algunas reseñas literarias. Trabaja de preceptor en Zurich, en casa de la familia Ott. Conoce al pastor Lavater y a Johanna Rahn, sobrina del poeta Klopstock, que acabaría convirtiéndose en su mujer.

1790 Se compromete con Johanna. Tras las desavenencias con la familia Ott, regresa a Alemania. En Leipzig se sumerge en la filosofía kantiana a fin de dar clases a un estudiante. Mediante la lectura de la *Crítica de la razón práctica* se desembaraza de su creencia en la predestinación.

1791 Rompe su compromiso matrimonial y viaja primero a Varsovia y después a Königsberg, donde decide quedarse para estudiar la filosofía crítica. A fin de granjearse la estima de Kant escribe el *Ensayo de una crítica de toda revelación* y le remite el manuscrito. Kant intercede ante el editor Hartung con vistas a su publicación. Amigos de Kant le consiguen un puesto de

preceptor en casa del conde de Krockow, en la Prusia occidental.

1792 Se publica anónimamente el *Ensayo*, que es atribuido en un principio a Kant. Éste desvela la auténtica paternidad con palabras elogiosas para Fichte, quien recibe un reconocimiento casi unánime. Se traslada a Danzig, donde redacta el primer fascículo de *Contribuciones destinadas a rectificar el juicio del público sobre la Revolución francesa*, que será publicado también anónimamente el año siguiente. Retoma la relación con Johanna.

1793 Retorno a Zurich. En junio contrae matrimonio. Tras el viaje de bodas tiene la idea relámpago del Yo. Circulan sus *Escritos de revolución*, en los que se declara a favor de la causa francesa.

1794 Aparece la *Reseña de Enesidemo*. Acepta la cátedra de filosofía en Jena, que ha dejado vacante Reinhold. Entre marzo y abril redacta el escrito programático *Sobre el concepto de la Doctrina de la Ciencia*. En mayo imparte en Jena con gran éxito las lecciones públicas sobre el destino del sabio y las lecciones privadas sobre filosofía teorética. Comienza a desplegar el *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia*. Amistad con Schiller. Fichte se empeña en introducir orden en las corporaciones estudiantiles, lo que lo abocará a entrar en conflicto con parte de ellas. Litigio con las autoridades por sus lecciones dominicales, que consideran un agravio contra los servicios religiosos oficiales. Es admitido en la logia de Rudolstadt Gunther del León Erguido.

1795 Repetidas agresiones de los miembros de las corporaciones estudiantiles a la casa de Fichte. A finales de abril se retira a Osmannstadt, cerca de Weimar. Regresa a Jena en octubre e inicia las lecciones de derecho natural. En respuesta a las *Cartas sobre la educación estética del hombre* de Schiller, redacta *Sobre el espíritu y la letra en la filosofía. En una serie de cartas.*

1796 Nace su hijo Immanuel Hartmann (más tarde Hermann). Se publica el primer volumen de *Fundamento del derecho natural según los principios de la Doctrina de la Ciencia*.

1797 Aparece el segundo volumen de *Fundamento del derecho natural.*

1798 Publica la *Ética*. Se desata la disputa del ateísmo por dos artículos, uno de ellos de Fichte («Sobre el fundamento de nuestra fe en un gobierno divino del mundo»), aparecidos en el *Philosophisches Journal*.

1799 La segunda edición de *Apelación al público*, relacionada con la mencionada disputa, alcanza los 5.000 ejemplares. El 29 de marzo es aceptada su «dimisión». Rescripto del duque de Sajonia por el cual se le retira su cátedra en Jena. Invitado por Friedrich Schlegel y Dorothea Veit, viaja a a Berlín, donde obtiene un permiso de residencia. Kant se declara contra la *Doctrina de la Ciencia*, a la que tacha de ser mera lógica.

1800 Aparece *El destino del hombre*. Su esposa y su hijo se trasladan a Berlín. Publica *El Estado comercial cerrado*, contra el liberalismo económico y el mercantilismo. Inicia la polémica con Schelling. Se convierte en Gran Orador en el Oriente Interior de la gran logia berlinesa Royal York de la Amistad e imparte lecciones sobre la masonería. A causa de las disensiones con uno de los superiores y otros miembros abandona la logia. Exposición de su doctrina masónica en *Cartas a Constant*.

1801 Ruptura con Reinhold. Elabora una nueva versión de su sistema, en parte espoleado por el *Sistema del idealismo trascendental* y *Exposición de mi sistema de la filosofía* de Schelling. Ve la luz el escrito de Hegel *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*.

1802 Ruptura con Schelling.

1803 Vende su casa de Jena.

1804 Imparte en Berlín tres cursos privados sobre la *Doctrina de la Ciencia*. Inicia un ciclo de conferencias sobre los rasgos filosóficos del tiempo presente, que cuajará en *Los caracteres de la edad contemporánea*.

1805 La Academia de las Ciencias rechaza su candidatura. El gobierno lo nombra profesor en la todavía prusiana Universidad de Erlangen. En otoño, tras enseñar un semestre en esa ciudad, retorna a Berlín.

1806 Aparece *Los caracteres de la edad contemporánea*. Dicta el ciclo de conferencias *La exhortación a la vida bienaventurada*, donde expone su filosofía de la religión, que ve la luz ese mismo año. En octubre, tras la derrota de los prusianos en Jena, se traslada a Königsberg, adonde se han retirado el gobierno y la corte.

1807 Da, con escaso éxito, un curso en la Universidad de Königsberg. Tras la ocupación rusa de Königsberg, se retira, con el gobierno prusiano, a Memel. Después de una breve estancia en Copenhague, regresa a Berlín. En diciembre inicia, en una sala

de la Academia, los *Discursos a la nación alemana*; incidentes con la censura.

1808 Publica los *Discursos*. En julio enferma seriamente. Tiene problemas en la vista y una mano casi paralizada.

1810 Es nombrado profesor en la nueva Universidad de Berlín y decano de la Facultad de Filosofía.

1811 Es designado rector de la universidad. En su discurso rectoral, *La única destrucción posible de la libertad académica*, arremete contra las órdenes estudiantiles. Frecuentes conflictos con el senado académico y con las autoridades ministeriales sobre asuntos administrativos y disciplinarios.

1812 Dimite del cargo de rector. Trabaja en reformular la *Doctrina de la Ciencia*, produciendo varias versiones que quedaron inéditas. Escribe un *Sistema de la doctrina de las costumbres* y una *Doctrina del derecho*, que, al igual que una *Doctrina del Estado* de 1813, publica tras su muerte su hijo Immanuel Hermann Fichte.

1813 Se inscribe en la milicia. Continúa los cursos universitarios; Schopenhauer se encuentra entre los oyentes de sus lecciones sobre la *Doctrina de la Ciencia*.

1814 Su esposa, que presta servicios en un hospital, enferma de tifus, pero se recupera. Fichte se contagia y muere el 29 de enero. Su mujer le sobrevivirá cinco años.

GLOSARIO

CORPOREIDAD *(Leib)*

El cuerpo, como índice y herramienta de la libertad, constituye el requisito para la acción recíproca entre los seres racionales y la transformación de lo irracional. Una fenomenología del reconocimiento reclama un anclaje somático de la libertad. Fichte se propone prioritariamente retener las marcas empíricas distintivas de la humanidad, de un No-Yo racional, y se inclina por la corporeidad como la signatura visible de la libertad. La esfera humana de movimientos es potencialmente infinita, indefinida, y, por eso, no se habla de determinación, sino de determinabilidad, es decir, su capacidad de aprendizaje y formación es infinita. Por tanto, el criterio de lo humano no es la sola organización, ni la sola articulación, sino un cuerpo organizado y articulado de tal manera que es capaz de movimientos libres indeterminados, sin inventariar, sin definir. El fenómeno de la corporeidad y su gesto prototípico de un movimiento abierto y sin finiquitar delatan la presencia humana. Sin tal criterio, las leyes jurídicas y morales manifiestan su impotencia para fijar sus dominios. Si la interpersonalidad afirma la coexistencia necesaria de varios seres racionales finitos que se interpelan mutuamente, para que esa interpelación no degenere en intromisión hay que acotar esferas de actividad en el mundo sensible, y el cuerpo humano es la baliza que identifica empíricamente a la libertad.

DESTINO *(Bestimmung)*

El término *Bestimmung* posee, además de su significado ordinario, uno filosófico y otro específico en la filosofía de Fichte (en particular en los escritos que le dedicó en 1794 y en 1800, esto es, en *Algunas lecciones sobre el destino del sabio* y en *El destino del hombre*). En el centro de la palabra *Bestimmung* se encuentra la voz, *Stimme*, que esporádicamente

se ha traducido como «vocación». En el ámbito político, tener *Stimme* significa poder hablar con libertad públicamente y poder votar, hacerse escuchar, ser mayor de edad. *Be-stimmen* significa expresar algo (por medio del lenguaje), prestarle voz, pero también fijar. En el contexto religioso, el mundo ha sido llamado a la existencia mediante la voz de Dios y las criaturas han recibido sus nombres por la palabra del hombre. En la voz de la conciencia habla nuestro destino moral.

En el contexto filosófico, el término posee dos significados. El primero es el de *destinatio*, e implica una dirección, un fin, un *telos*. En el caso de Fichte se plantearía la meta o tarea del ser humano (o del estamento docto). La *destinatio* describe adónde conduce y debe conducir su camino, su historia y su progreso, esto es, su lugar de destino. El segundo es el de *determinatio*. Por la determinación algo es definido, fijado, dispuesto y limitado. En el caso de Fichte se trataría de averiguar las condiciones del hombre (o del sabio), lo que constituye su esencia y sus límites, esto es, su *conditio*. *Bestimmung* como *determinatio* mienta menos el adónde que el de dónde. El último significado se interpreta pasivamente y el primero activamente. O bien el hombre es determinado o se determina.

El tercer significado, específico de Fichte, está ligado al principio fundamental de la *Doctrina de la Ciencia*, la acción originaria, la «acción de hecho» *(Tathandlung)* en la que producción y producto coinciden. Todo ser objetivo, estático, es producto, es decir, producido mediante *Tathandlung*. Ese rasgo dinámico comporta que *determinatio* y *destinatio* han de ser pensadas procesualmente. El *Bestimmung des Menschen* depende entonces de qué haga el hombre de su destino, de para qué se determine o se deje determinar, de qué voz siga y cuál desdeñe. Esto presupone la determinabilidad, esto es, la apertura del hombre a posibles determinaciones. Según eso, el *Bestimmung des Menschen* estriba en que se interrogue por el sentido de su destino (purgado de cualquier resabio determinista), conozca el carácter abierto de su determinabilidad y pueda determinar libremente meta y forma de su camino. La *determinatio* del hombre es su autodeterminación y ésta es su *destinatio*. Su ser consiste en convertirse libremente en lo que es esencialmente: (auto)determinación a la libertad.

Por otra parte, está igualmente emparentado con *Beruf* y *Berufung*. Si el primer vocablo significa profesión, que para Fichte consiste en la parte del fin de la razón que el individuo se encarga de promover, en el segundo resuena la llamada carismática o misión religiosa (que será preponderante en las lecciones sobre este mismo tópico de 1805 y 1811).

Si el destino del docto en 1794 consiste en «la suprema supervisión del progreso real del género humano en general y la constante promoción de este progreso», en *Sobre la esencia del sabio y sus manifestaciones en el dominio de la libertad* (1805) el docto es el engarce entre Dios y la época, capaz de elevarse al conocimiento del espíritu de su época a través de su misma época; es la encarnación sensible de la idea, que aniquila por completo su vida personal y la sustituye por la vida de la idea.

DOCTRINA DE LA CIENCIA *(Wissenschaftslehre)*
Fichte elaboró diferentes exposiciones de los primeros principios de su sistema. El término *Doctrina de la Ciencia* no mienta ninguna etapa o presentación particular de su filosofía ni un libro determinado, sino que es sinónimo de la filosofía misma (como se infiere del título de su escrito programático *Sobre el concepto de la Doctrina de la Ciencia o de la así llamada filosofía*). Esta filosofía única puede ser expuesta de diversos modos, y el propio Fichte consideró las series de la *Doctrina de la Ciencia* que van desde 1794 hasta 1814 como diversas presentaciones de la misma filosofía fundamental. En sus cursos universitarios de Jena, a partir de la primavera de 1794, proporcionó la primera presentación pública de su nuevo sistema (hubo una previa, circunscrita al círculo de Lavater en Zurich), o más bien de sus rudimentos o cimientos *(Grundlagen)*. Impreso inicialmente sólo para distribuirlo en clase, el texto de estas lecciones se publicó con el título de *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia* (1794-1795). Paradójicamente, ésta fue la única versión publicada en vida. De ahí que errónea o capciosamente se la identificara sin más con la *Doctrina de la Ciencia*, pero nunca se concibió como la presentación por excelencia de toda la *Doctrina de la Ciencia*, sino sólo de sus primeros principios. La *Doctrina de la Ciencia* es el sistema más amplio erigido sobre esos cimientos, un sistema que incluye una aplicación o extensión de los principios tanto al ámbito de la naturaleza o de la ciencia natural (lo que llama filosofía teórica) como al dominio de la filosofía práctica. Pronto lamentaría la decisión de dar a la prensa el manuscrito de sus lecciones, al constatar los malentendidos que originó. Consecuentemente, con ocasión de los siguientes cursos dedicados al mismo tema, en el semestre de invierno de 1796-1797, anunciados con el título «Fundamentos de la filosofía trascendental *Doctrina de la Ciencia nova methodo*», reelaboró su presentación de los principios. La versión escrita de dichas lecciones y las *Introducciones* constituyen la segunda presentación de los fundamentos de la *Doctrina de la Ciencia* de Jena.

Toda la empresa fichteana surge del propósito de colmar la laguna que había dejado Kant, esto es, convertir la filosofía en una ciencia rigurosa y proporcionarle la completitud sistemática. Precisamente porque cree haber realizado esa empresa, acuña el neologismo *Doctrina de la Ciencia*. Filosofía no debe ser simplemente amor a la sabiduría, sino saber del saber. Acabar la filosofía significa establecer el registro exhaustivo de las acciones originarias que han de llevarse a cabo para que tenga lugar la conciencia, esto es, enumerar todas las condiciones trascendentales de la conciencia, todas las operaciones necesarias para pensar. La *Doctrina de la Ciencia* se mueve exclusivamente en el plano de los principios, de lo a priori, por lo que no es capaz de deducir lo a posteriori.

INTUICIÓN INTELECTUAL *(Intellektuelle Anschauung)*
La *Doctrina de la Ciencia* parte de la intuición intelectual de la autoactividad absoluta del Yo y propicia la génesis de un mundo para nosotros. La intuición intelectual describe el acto de retorno a la interioridad mediante el cual el Yo, cúspide del sistema, se descubre o se pone.

Parece improcedente construir un sistema de ascendencia kantiana sobre aquello contra lo que Kant se ha pronunciado sin ambages. Para Kant, la sensibilidad y su órgano, la intuición sensible —única posible en el hombre—, nos ofrecen los objetos en cuanto fenómenos. Pero la intuición intelectual reclamada por Fichte designa algo muy diferente de la dogmática intuición originaria concebida como vía de acceso a una realidad no sensible, o de la forma de intuición propia de un entendimiento arquetípico que otorga realidad a las cosas por el simple hecho de pensarlas. En la terminología kantiana toda intuición se dirige a un ser y la intelectual consistiría en la conciencia inmediata de un ser no sensible, la creación de la cosa en sí por medio del concepto.

Kant repudia una intuición de esta laya, pues implica una forma de relación entre la subjetividad y la realidad inadecuada para un ser finito como el hombre. Mediante su repudio logra alejar el espectro de la cosa en sí. La *Doctrina de la Ciencia* muestra el sinsentido de una entidad absolutamente independiente de toda conciencia o, en dicción fichteana, de un No-Yo al margen del Yo, y por eso puede conceder a la intuición intelectual un estatuto distinto. No está destinada a aprehender una realidad en sí, sino a dar cuenta de una realidad que sólo puede desvelarse en la conciencia y definirse por, para y frente al Yo. La intuición intelectual fichteana es la vía de acceso al Yo puro, al Yo que es mera actividad; por tanto, no se dirige en absoluto a un ser, sino a un actuar.

Fichte asocia a veces su intuición intelectual a dos nociones kantianas: la apercepción pura y el imperativo categórico. Pero los miembros de esta tríada no son homologables entre sí. ¿Por qué no emprender la deducción integral de la experiencia, teórica y práctica, el ámbito del conocimiento y el de la acción, desde el interior del Yo sin necesidad de salir de él? Ahí radica el verdadero mensaje de la revolución copernicana, esto es, el predominio del Yo, del sujeto, sobre el objeto. Toda conciencia es por y para un Yo y sin éste nada existiría. Si Fichte hace de la conciencia del Yo una conciencia inmediata, originaria, es para afirmar que las cosas jamás deben determinar el ser de nuestra subjetividad. El talante práctico de la razón reside en su indeterminabilidad por lo extraño, en su autodeterminación.

NO YO *(Nicht-Ich)*
Los coetáneos se mofaron continuamente de la expresión No-Yo. Comprende un amplio abanico de significados. Además de «objeto», indica la «materia», esto es, lo dado en la sensación, la cosa; en suma, aquello distinto del sujeto, y primordialmente lo opuesto al Yo. ¿Cómo garantizar el primado del Yo, esto es, de la espontaneidad? La tríada Yo absoluto o infinito, No-Yo y Yo inteligente o finito constituye la estructura básica del sistema de Jena, que irá perdiendo pujanza a partir de la *Doctrina de la Ciencia* de 1801-1802. El Yo absoluto se determina a sí mismo (primer principio: «El Yo pone originariamente de modo absoluto su propio ser») y transmite su propia fuerza o actividad (la imaginación consiste en la transferencia de actividad, esto es, de realidad, al No-Yo por parte del Yo absoluto) a lo que es distinto de él y sin él no sería, esto es, al No-Yo (segundo principio: «Al Yo se opone un No-Yo [en el Yo]»), que a su vez limita al Yo (tercer principio: «Yo opongo en el Yo al Yo divisible un No-Yo divisible»).

Este Yo finito se desdobla en teórico y práctico en función del tipo de relación que mantenga con el No-Yo. El teórico es pasivo respecto al No-Yo, es afectado por éste, y por medio de tal afección lo conoce (teorema 1: «El Yo se pone a sí mismo como limitado por el No-Yo»). La representación consiste en la distinción y relación entre sujeto y objeto, entre el Yo finito y el No-Yo, y por eso la conciencia (la facultad de representar) es intencional, conciencia de algo. El Yo absoluto se pone a sí mismo, pero también se o-pone, se contra-pone el No-Yo. La limitación es tan originaria como la acción. La contradicción entre el Yo infinito y el Yo finito (surgida de la oposición entre el Yo absoluto y el No-Yo) se resuelve mediante la noción de esfuerzo,

tendencia o impulso *(Streben, Trieb)*, que designa el movimiento dirigido a superar la limitación, el impedimento, el obstáculo *(Hemmung)*, la resistencia *(Widerstand)*. El Yo práctico se esfuerza por reducir esa resistencia y aproximarse en una acción infinita al Yo infinito (teorema II: «El Yo pone el No-Yo como limitado por el Yo»).

El No-Yo puede encarnarse en el mundo natural, pero también en el mundo social; el objeto puede ser un sujeto, un tú, y fundamentar la objetividad de la representación significa entonces fundamentar la intersubjetividad. La resistencia (ahora un No-Yo, un álter ego) no anula la libertad, sino que la espolea; la conciencia del objeto, que aquí es otro sujeto, no destruye, sino que reclama la autoconciencia. El choque que inaugura esta interacción ha de ser una *exhortación a la actividad*, una *determinación a la autodeterminación*. Sólo soy consciente de mí mismo a través de la oposición de un No-Yo (poniendo un Yo frente/contra —*gegen/wider*— mí). Libertad y limitación, esfuerzo y resistencia, se coimplican. El primado de la práctica significa para el espíritu la tarea de superar lo determinado, de volver sobre sí mismo dialécticamente a través de la alteridad en todas sus formas (como naturaleza o intersubjetividad).

POPULAR *(populär, Popularität)*

Dado que varios de sus escritos han sido etiquetados por el propio Fichte de «populares», conviene aclarar este término a fin de deslindar su significado tanto de los estrictamente científicos como de la denominada «filosofía popular» *(Popularphilosophie)*, la cual se dedicó con frecuencia a caricaturizar maliciosa y burdamente el idealismo alemán.

La filosofía popular se desarrolló en la Alemania de la segunda mitad del siglo XVIII como un movimiento de reacción contra el escolasticismo de la filosofía académica de inspiración leibniziano-wolffiana. Sus adalides rechazaron la filosofía de escuela, por lo que adoptaron medios de expresión más directos y cercanos a la gente (aforismos, composiciones literarias...), acordes con la función práctica y mundana del saber. En suma, defendían la idea de divulgar al gran público los conocimientos filosóficos, hasta entonces restringidos a círculos muy estrechos. Sus referentes intelectuales fueron los moralistas franceses e ingleses, como La Rochefoucauld, Shaftesbury y Adam Smith, y en general los pensadores que apelaban al sano entendimiento común frente a la jerga abstrusa de la filosofía académica, como Hume y Reid. Entre los filósofos populares más relevantes cabe citar a Garve, Nicolai, Schlözer,

Platner, Herz y Mendelssohn. Su propósito de disputar a las escuelas el monopolio del tratamiento de los grandes temas que atañen a la humanidad y de conectar especulación y vida resuena en el concepto cósmico de filosofía de Kant y en el cometido que las lecciones fichteanas otorgan al sabio.

La expresión «popular» prolifera en la obra de Fichte, y podemos distinguir entre el uso no sistemático y el sistemático. Dentro del no sistemático cabe afinar más. En primer lugar, esa etiqueta designa trabajos no científicos que se dirigen *expressis verbis* al gran público. Aquí se encuadran los panfletos animados de una vocación pedagógica —desde la *Reivindicación de la libertad de pensamiento* y las *Contribuciones destinadas a rectificar el juicio del público sobre la Revolución francesa* de 1793 hasta los *Discursos a la nación alemana* (1806)—, los artículos espoleados por la disputa del ateísmo y el escrito filosófico-popular por excelencia, *El destino del hombre* (1800). Popular se aplica, por tanto, a un discurso comprensible para el público en general y no versado en filosofía, aligerado del verbo críptico de las escuelas y los especialistas.

Esta expresión menudea igualmente en los trabajos de índole más doctrinal y especulativa para designar aquellos pasajes en los que Fichte pretende facilitar al lector u oyente el acceso a problemas abordados científicamente mediante una presentación simplificada, o en los que compendia cuestiones complejas. Así lo indica el giro «o dicho de modo vulgar» *(populär ausgedrückt)* en el *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia*, donde irrumpe otro significado, en este caso peyorativo: la filosofía popular (o la vacía filosofía de fórmulas). Aquí, con una clara intención combativa, equivale a superficial, irreflexiva, inexacta, infundada. El rótulo aparece de nuevo artificiosamente en la distribución que hizo I. H. Fichte de las obras de su padre. Denomina *Escritos de filosofía popular* a la tercera sección de la edición que preparó: *Johann Gottlieb Fichte's sämmtliche Werke*. Esta sección comprende los volúmenes VI, VII y VIII, y, por la miscelánea de trabajos y su contenido abigarrado, puede inducir a error, al no incluir siquiera los escritos que el propio autor catalogó con el marbete de filosófico-populares, como *El destino del hombre* y *La exhortación a la vida bienaventurada*.

Entre 1804 y 1806 Fichte desarrolla un concepto de lo popular de alcance sistemático, cuyo trasfondo son los rescoldos de la disputa del ateísmo. Su penosa experiencia —que le llevaría a renunciar temporalmente a la publicación de sus obras, convencido de la necesidad de acompañar la versión escrita con la exposición oral— lo persuade de que la época no está madura para la filosofía trascendental. Por eso le urge

elaborar una forma no tan estrictamente rigurosa de transmitir ideas filosóficas que se corresponda con el nivel de reflexión adquirido por sus coetáneos. La tarea de la filosofía popular y de la científica son complementarias, pues merced a la primera se supera la carencia de la segunda, esto es, su comunicabilidad restringida, y gracias a la científica se compensa el déficit de la popular, esto es, la indemostrabilidad de sus presupuestos. En algunos escritos, fechados mayoritariamente en 1794 y 1795, se entrecruzan los dos sentidos de popular precitados, anticipando la relación, que madurará diez años más tarde, entre filosofía popular y filosofía científica, y, por tanto, son precursores de su importante uso sistemático. Además, las tres lecciones académicas *Sobre la diferencia entre el espíritu y la letra en la filosofía* merecen engrosar, junto a *Sobre el concepto de la Doctrina de la Ciencia* (1794) y las dos introducciones de 1797, el repertorio de obras en las que «se filosofa sobre el filosofar de la *Doctrina de la Ciencia* y, por consiguiente, sirven de introducción a este sistema». Son todas ellas contribuciones a la crítica de la filosofía, a la metafilosofía, más que a la filosofía misma. En estas lecciones populares el autor no demuestra sus conclusiones derivándolas de sus primeros principios (cometido que cumple en sus trabajos técnicos), sino que se apoya, como guía propedéutica, en los difusos sentimientos de su audiencia hasta alcanzar cotas discursivas más alambicadas. Sin duda, resuena la estrategia socrático-platónica empleada en los *Diálogos*. Por otro lado, tales escritos investigan la naturaleza del pensar especulativo con miras a su delimitación frente al punto de vista común, de la vida o de la ciencia, y abundan en la vocación práctica del pensamiento.

YO PURO *(reines Ich)*
Es la noción clave de la filosofía de Fichte, el principio supremo que le permite acometer la deducción del conjunto de la experiencia teórica y práctica, que no es más que el resultado de las acciones necesarias que el Yo realiza para llegar a la conciencia efectiva de sí mismo. En ese camino hacia la autoconciencia, y como condición trascendental suya, comparece ante el Yo un mundo natural y social que limita a la vez que solicita la actividad por la que se constituye.

El concepto se forja en el sentido genuinamente fichteano en 1794. Ya en 1793 encontramos una ocurrencia terminológicamente análoga, pero no sinónima, porque en los panfletos políticos de ese año destaca una figura robinsoniana del Yo, al servicio de la legitimación de la Revolución y de la infatuación del individuo con miras a desacreditar las instituciones y las prerrogativas vigentes.

Fichte atisbará el fundamento de su *Doctrina de la Ciencia*, que habría de alcanzar el grado de certeza de la geometría, en aquella instancia a la que Kant confiere el estatuto de condición última de la experiencia objetiva y de la autonomía de la voluntad, el Yo, pero al que las *Críticas* no elevan al rango de primer principio, lastradas por la pervivencia de ciertos dualismos dogmáticos (sensibilidad y entendimiento, intuición y concepto, mundo sensible y mundo inteligible, fenómeno y cosa en sí, razón teórica y razón práctica, etc.) que le impiden construir un sistema y culminar la génesis de la experiencia entera. Con la coronación del Yo, Fichte cree haber revelado la esencia de «la doctrina kantiana bien entendida», que estriba en establecer «un Yo absoluto, completamente incondicionado y no determinable por algo más elevado». El nuevo saber desarrollará no un mero conocimiento rapsódico, un agregado de observaciones empíricas, sino un discurso de cuya matriz manan y por el que adquieren sentido todas las disciplinas materiales (derecho, ética, estética, religión, filosofía de la naturaleza...).

El Yo es la afirmación del carácter tético de la autoconciencia, hasta el punto de que incluso los principios de la lógica deben ser fundados por él, y brinda el marco en el que surge toda conciencia, síntesis de la dialéctica limitativa entre dos productos del primer principio, el No-Yo y el Yo finito. Emerge como aquel elemento del que no se puede abstraer y que ha de ponerse absolutamente. Las determinaciones restantes del sistema, en tanto que conceptos derivados, han de ser deducidas de la actividad originaria *(Tathandlung)* por la que el Yo se pone a sí mismo. Esa «acción de hecho» mienta la aspiración del hecho *(Tatsache)* —el Yo finito y empírico de cada uno de nosotros— a tornarse acción (Yo puro), una vez vencidas las resistencias cosificadoras.

BIBLIOGRAFÍA SELECTA

EDICIONES EN ALEMÁN

Ediciones de obra completa

Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften [ed. de R. Lauth y H. Jacob (después de su muerte el trabajo fue asumido sucesiva y principalmente por H. Gliwitzky, E. Fuchs, I. Radrizzani y G. von Manz)], Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann Holzboog, 1962 y sigs. Está dividida en 4 series: I. *Obras publicadas en vida del autor*; II. *Escritos póstumos*; III. *Cartas*; IV. *Copias de las lecciones por parte de sus oyentes*.

Johann Gottlieb Fichte's sämmtliche Werke, 8 vols. [ed. de I. H. Fichte], Berlín, 1845-1846 (reimpresa en Leipzig, 1924, y Berlín, 1965). Reimpresa con la inclusión de la *Obra póstuma* como *Fichtes Werke*, 11 vols. [ed. de I. H. Fichte], Berlín, Walter de Gruyter, 1971.

Escritos póstumos

Nachgelassene Werke, 3 vols. [ed. de I. H. Fichte], Berlín, 1834-1835 (reimpresos en Leipzig, 1924, y Berlín, 1965). Desde hace tiempo los tres volúmenes de las *Obras póstumas* son citados como si fuesen los volúmenes 9, 10 y 11 de un único cuerpo.

TRADUCCIONES

Algunas lecciones sobre el destino del sabio [ed. de F. Oncina y M. Ramos, epílogo de W. Janke], Madrid, Istmo, 2002.

Los caracteres de la edad contemporánea [trad. de J. Gaos], Madrid, Revista de Occidente, 1934. (Reedición, 1976.)

El destino del hombre [trad. de Ovejero y Maury], Madrid, Espasa Calpe, 1976. Existe otra versión: *El Destino del Hombre* [introducción y traducción de V. Romano García], Madrid, Aguilar, 1963.

Discursos a la nación alemana [introducción de A. Diemer, traducción de A. J. Martín], Madrid, Taurus, 1968. Existe otra versión [trad. de L. A. Acosta y M.ª J. Varela], Madrid, Editora Nacional, 1977. (Reedición, Barcelona, Orbis, 1984; Madrid, TECNOS, 1988.)

Doctrina de la Ciencia 1811 [introducción de R. Lauth, traducción y apéndice de A. Ciria], Madrid, Akal, 1999.

Doctrina de la Ciencia [trad. de J. Cruz Cruz], Buenos Aires, Aguilar, 1975. (Incluye también la de 1794-1795 y la segunda serie de lecciones de 1804.)

Doctrina de la ciencia nova methodo [introducción de W. Janke, traducción de J. L. Villacañas y M. Ramos], Valencia, Natán, 1987.

Ensayo de una crítica de toda revelación [ed. de V. Serrano], Madrid, Biblioteca Nueva, 2002.

Ética o El sistema de la doctrina de las costumbres según los principios de la doctrina de la ciencia [ed. de J. Rivera de Rosales], Madrid, Akal, 2005.

La exhortación a la vida bienaventurada o la Doctrina de la Religión [trad. de A. Ciria y D. Innerarity], Madrid, Tecnos, 1995.

Filosofía de la masonería [ed. de F. Oncina Coves], Istmo, Madrid, 1997.

Filosofía y estética [ed. de M. Ramos y F. Oncina], Valencia, Universitat de València, 1998. (2.ª ed., 2007.)

Fundamento del derecho natural según los principios de la doctrina de la ciencia [ed. de J. L. Villacañas, M. Ramos y F. Oncina], Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1994.

Primera y segunda introducción a la teoría de la ciencia [trad. de J. Gaos], Madrid, Revista de Occidente, 1934. (Reedición, México, UNAM, 1964, y Madrid, Sarpe, 1984.) Existe otra versión: *Primera y segunda introducción a la doctrina de la ciencia* [ed. de J. M. Quintana], Madrid, Tecnos, 1987.

Reivindicación de la libertad de pensamiento y otros escritos políticos [trad. de F. Oncina Coves], Madrid, Tecnos, 1986. (Incluye también *Apéndice a los Discursos a la nación alemana* y *Sobre Maquiavelo*.)

Reseña de «Enesidemo» [trad. de V. E. López Domínguez y J. Rivera de Rosales], Madrid, Hiperión, 1982.

OBRAS SOBRE FICHTE

BOURGEOIS, B., *Le vocabulaire de Fichte*, París, Ellipses, 2000.

CESA, C., *Introduzione a Fichte*, Roma-Bari, Laterza, 1994.

COLOMER, E., *El pensamiento alemán. De Kant a Heidegger*, vol. II: *El idealismo: Fichte, Schelling y Hegel*, Barcelona, Herder, 1986.

CRUZ CRUZ, J., *Fichte. La subjetividad como manifestación del absoluto*, Pamplona, Eunsa, 2003.

DUQUE, F., *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*, Madrid, Akal, 1998.

FICHTE, I. H., *J. G. Fichtes Leben und literarischer Briefwechsel*, 2 vols., Sulzbach, 1830-1831. (2.ª ed. Leipzig, 1862.)

GODDARD, J.-CHR., J. RIVERA DE ROSALES, (EDS.), *Fichte et la politique*, Milán, Polimetrica, 2008.

GUEROULT, M., *Études sur Fichte*, París, Aubier-Montaigne, 1974.

HARTMANN, N., *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, Berlín, 1923. [Ed. castellana: *La filosofía del idealismo alemán*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1960.]

HEIMSOETH, F., *Fichte*, Munich, Reinhardt, 1923. [Ed. castellana: *Fichte*, Madrid, Revista de Occidente, 1931.]

JANKE, W., *Die dreifache Vollendung des deutschen Idealismus: Schelling, Hegel und Fichtes ungeschriebene Lehre*, Amsterdam, Rodopi, 2009.

LAUTH, R., *La filosofía de Fichte y su significación para nuestro tiempo*, México, UNAM, 1968.

LÉON, X., *Fichte et son temps*, 2 vols., París, Armand Colin, 1954-1958. (1.ª ed. 1922-1924.)

LÓPEZ DOMÍNGUEZ, V., *Fichte: acción y libertad*, Ediciones Pedagógicas, Madrid, 1995.

——, (ED.), *Fichte 200 años después*, Madrid, Editorial Complutense, 1996.

MARQUET, O., J. RIVERA DE ROSALES, (COORDS.), *El inicio del Idealismo alemán*, Madrid, Editorial Complutense-UNED, 1996.

NAVARRO, B., *El desarrollo fichteano del idealismo trascendental de Kant*, México, FCE, 1975.

OESTERREICH, P. L., H. TRAUB, *Der ganze Fichte. Die populäre, wissenschaftliche und metaphilosophische Erschliessung der Welt*, Stuttgart, Kohlhammer, 2006.

PAREYSON, L., *Fichte. Il sistema della libertà*, Milán, Mursia, 1976.

PHILONENKO, A., *L'oeuvre de Fichte*, París, Vrin, 1984.

RADRIZZANI, L, (ED.), *Fichte lecteur de Machiavel. Un nouveau Prince contre l'occupation napoléonienne*, Basilea, Schwabe Verlag, 2006.

RIOBÓ, M., *Fichte, filósofo de la intersubjetividad*, Barcelona, Herder, 1988.

RIVERA DE ROSALES, J., «La recepción de Fichte en España», en *Endoxa: Series Filosóficas* 7 (1996), págs. 59-114.

VILLACAÑAS, J. L., *La filosofía del idealismo alemán*, Madrid, Editorial Síntesis, 2001.

ÍNDICE

La grandeza de Fichte se mostrará sobre todo a aquellos que reúnan la paciencia necesaria para sumergirse en su análisis, insuperablemente lúcido, de las estructuras de la subjetividad.

Peter Sloterdijk

GRANDES PENSADORES